ANDREI
PLEŞU

Despre îngeri

20 DE ANI HUMANITAS

ANDREI PLEŞU s-a născut în 1948, la Bucureşti. Absolvent al Facultăţii de Arte Plastice, Secţia de istoria şi teoria artei. Lector universitar (1980–1982) la Academia de Arte Plastice, Bucureşti (cursuri de istorie şi critică a artei moderne româneşti). Profesor universitar de filozofie a religiilor, Facultatea de Filozofie, Universitatea din Bucureşti (1991–1997). Fondator şi director al săptămânalelor de cultură *Dilema* şi *Dilema veche*. Fondator şi preşedinte al Fundaţiei „Noua Europă" şi rector al Colegiului „Noua Europă".

20
DE ANI
HUMANITAS

Andrei Pleşu s-a născut la 23 august 1948, în Bucureşti. Absolvent al Facultăţii de Arte Plastice, Secţia de istoria şi teoria artei. Doctoratul în istoria artei la Universitatea din Bucureşti, cu teza *Sentimentul naturii în cultura europeană*. Lector universitar (1980–1982) la Academia de Arte Plastice, Bucureşti (cursuri de istorie şi critică a artei moderne româneşti). Profesor universitar de filozofie a religiilor, Facultatea de Filozofie, Universitatea din Bucureşti (1991–1997). Fondator şi director al săptămânalului de cultură *Dilema* (1993). Fondator şi preşedinte al Fundaţiei „Noua Europă" şi rectorul Colegiului „Noua Europă" (1994). Membru al *World Academy of Art and Science* (1997). Membru al *Académie Internationale de Philosophie de l'Art*, Geneva, Elveţia (1999). Dr. phil. honoris causa al Universităţii „Albert Ludwig" din Freiburg im Breisgau, Germania (2000) şi al Universităţii „Humboldt" din Berlin, Germania (2001). *Commandeur des Arts et des Lettres*, Paris, Franţa (1990). *New Europe Prize for Higher Education and Research* la Berlin, acordat de *Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences*, Stanford, *Institute for Advanced Study*, Princeton, *National Humanities Center*, Research Triangle Park, North Carolina; *Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences* (NIAS), Wassenaar; *Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences* (SCASSS), Uppsala şi *Wissenschaftskolleg zu Berlin* (1993). Premiul Academiei Brandenburgice de Ştiinţe din Berlin, Germania (1996). *Ordre national de la Légion d'Honneur* al Franţei (în martie, în gradul de *Commandeur* şi, în decembrie, în gradul de *Grand Officier*) (1999) etc.

Scrieri: *Călătorie în lumea formelor* (eseuri de istorie şi teorie a artei), Meridiane, 1974; *Pitoresc şi melancolie. O analiză a sentimentului naturii în cultura europeană*, Univers, 1980; Humanitas, 1992; *Francesco Guardi*, Meridiane, 1981; *Ochiul şi lucrurile* (eseuri), Meridiane, 1986; *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Cartea Românească, 1988; Humanitas, 1994 (trad.: franceză, L'Herne, Paris, 1990; germană, Deuticke, 1992; suedeză, Dualis, Ludvika, 1995, maghiară, Tinivár, Cluj, 2000; împreună cu fragmente din *Limba păsărilor*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2000; slovacă, Kalligram, Bratislava, 2001); *Jurnalul de la Tescani*, Humanitas, 1993 (trad.: germană, Tertium, Stuttgart, 1999; maghiară, Koinónia, Budapesta, 2000); *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994; *Chipuri şi măşti ale tranziţiei*, Humanitas, 1996; *Eliten – Ost und West*, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 2001; *Despre îngeri*, Humanitas, 2003; *Obscenitatea publică*, Humanitas, 2004; *Comèdii la Porţile Orientului*, Humanitas, 2005; *Despre bucurie în Est şi în Vest şi alte eseuri*, Humanitas, 2006, precum şi numeroase studii şi articole în reviste româneşti şi străine.

ANDREI
PLEŞU

Despre
îngeri

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Redactor: Mona Antohi
Concepție grafică: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Cristina Jelescu
DTP: Corina Roncea, Carmen Petrescu

Tipărit la „Monitorul Oficial" R.A.

© HUMANITAS, 2003, 2010

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PLEȘU, ANDREI
Despre îngeri / Andrei Pleșu. – București: Humanitas, 2010
ISBN 978-973-50-2606-6
253.1

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi Carte prin poștă: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.libhumanitas.ro

Prietenului meu Horia Bernea,
unul din cei foarte puțini
cu care puteam sta de vorbă despre îngeri

Cuvânt înainte

Proiectul unei cărți despre îngeri a apărut înainte de 1989, când accesul la o bibliografie consistentă era mai mult decât dificil, iar perspectiva unei publicări – improbabilă. Interesul pentru subiect se născuse pe două niveluri: mai întâi, mi se părea că în ciuda „farmecului" şi a relevanței sale teologice, el nu se bucura, în mod suficient, de atenția dogmaticii contemporane; apoi, după ce, în *Minima moralia*, încercasem o „etică a intervalului", simțeam că îngerii sunt, în plan ontologic, reflexul firesc al spațiilor intermediare. Îmi puteam imagina deci o trilogie a intervalului, conținând o primă parte de etică, o a doua de angelologie şi o a treia privitoare la problematica parcursului spiritual, a „căii". Abia în 1992, ca oaspete, pentru şase luni, la Wissenschaftskolleg zu Berlin (unde a trebuit să produc o conferință despre îngeri[1]), am reuşit să consult o sumedenie de lucrări esențiale, de care nu mă putusem apropia până atunci, dar am constatat că tema în sine rămăsese oarecum exotică. Între timp,

1. Am reprodus textul conferinței („Îngerii. Elemente pentru o teorie a proximității") în volumul de față (vezi Addenda, pp. 253–279), pentru a consemna, astfel, prima formulare articulată pe care am dat-o subiectului, acum 11 ani.

lucrurile s-au schimbat. Îngerii au devenit un subiect la modă. Peste tot în lume, se fac despre ei filme, se organizează expoziţii şi se scriu cărţi. Când, în primăvara lui 2003, am putut profita din nou de formidabilele servicii ale bibliotecilor berlineze, m-am văzut confruntat cu o explozie bibliografică aproape descurajantă. Începusem să lucrez într-o atmosferă de izolare şi perfectă „gratuitate", pentru ca, în final, să mă trezesc înconjurat de o uriaşă hărnicie filologică sau de vioaie discursuri mondene. Evident, o anumită imagerie dulceagă, de prost gust, precum şi o abundenţă inflaţionară de cărţulii „edificatoare", „trătăţele" pioase (*Traktätchen* – le spunea Heinz Kühn încă din 1947), apăruseră pe piaţă de mult, dar niciodată cantitatea nu devenise atât de covârşitoare. Mi-am făcut totuşi iluzia că, deşi în peisajul global al angelologiei cartea mea vine cam târziu şi nu poate decât să se piardă în hărmălaia generală, în spaţiul românesc ea n-ar fi lipsită de utilitate. Nu ştiu să fi apărut, în literatura noastră teologică, ceva semnificativ asupra subiectului în ultimele decenii. Cât despre teologumena laică, ea e, deocamdată, lipsită la noi de tradiţii şi, ca atare, cu toate că au apărut deja semne promiţătoare[2], rămâne mai mult sau mai puţin întâmplătoare.

Modul în care am lucrat la această carte nu e tocmai obişnuit, ceea ce, probabil, se reflectă în substanţa ei. Am început cu o serie de cursuri la Facultatea de Filozofie

2. *Cf. Îngerul şi persoana*, lucrările colocviului „Persoana şi singurătatea îngerului", Saloanele Rebreanu, Bistriţa, noiembrie 1999, coordonator Alexander Baumgarten, Editura Charmides, Bistriţa, 2000.

(în 1992 şi apoi în 2001), dar, datorită unor împrejurări care ţin de angajările mele publice de după 1989, nu m-am putut dedica studiului decât intermitent, trebuind, după fiecare întrerupere, să fac penibile eforturi de reacomodare. N-am scris, aşadar, în pacea benedictină a unei chilii căptuşite de cărţi, n-am avut calma „suită de idei" a cercetătorului tradiţional. Am scris gâtuit, respirând greu, în interstiţiile lăsate libere de felurite urgenţe şi tensiuni centrifugale. Dar tocmai de aceea, proiectul cărţii a devenit pentru mine o formă de supravieţuire intelectuală. M-am raportat la el, vreme de peste zece ani, ca la o unică justificare, ca la singurul reper de „normalitate", într-un context biografic dominat de risipiri tranzitorii, de arbitrar istoric, de dezordini. Aveam la ce să mă întorc. De la o vreme însă existenţa proiectului, dublată de nerealizarea lui, devenise stingheritoare. Eram, pentru diverşi prieteni din ţară şi din străinătate, „ăla cu îngerii", autorul steril al unui text virtual. Sunt cu atât mai bucuros, mai eliberat sufleteşte, să pot pune, în sfârşit, punct.

*

Cartea de faţă are două părţi. Prima, o „introducere în angelologie", îşi propune să aducă dinaintea cititorului rubricile mari ale domeniului. E o selecţie, prelucrată, a notelor mele de curs, şi mi s-a părut potrivit să păstrez, cu inevitabile riscuri, tonul discursului didactic, adică al unui discurs marcat de *oralitate* şi de cuminţi strategii *divulgative*. E foarte greu, cred, să găseşti, astăzi, tonul cel mai convenabil pentru a scrie despre îngeri. Ai de ales între ştaiful dogmatic, sentimentalismul pompos şi militant

sau uscăciunea savantă. Opțiunea pentru retorica prelegerii universitare a rezolvat de la sine dilema: adresare directă, cordială, provocator-descriptivă (cu indicațiile bibliografice de rigoare). A doua parte a cărții este în același timp mai liberă și mai sobră. Ea preia, pentru a specifica sau adânci, teme din prima parte sau deschide teme noi. Și aici sunt utilizate, uneori, note de curs, dar textul e mai puțin oral, mai analitic.

Îmi dau seama că ansamblul suferă, întru câtva, de o anumită criză de statut. Unele libertăți eseistice alternează cu mici accese de pedanterie, vanitatea erudită nu exclude câteva candori misionare. Cu alte cuvinte, pe alocuri, discursul nu e nici destul de academic (din cauza diverselor neglijențe tehnice și frivolități), nici destul de dezinhibat (din cauza scrupulelor documentare). „Specialiștii" – care scapă cu greu de obositoarea și, în fond, impracticabila stilistică a inventarului – vor găsi multe de obiectat: surse uitate, *raccourci*-uri abuzive, informații și teme rămase pe dinafară sau expediate frugal. Mă grăbesc să le cer scuze și să-mi declar, de la bun început, intențiile, relativ modeste. N-am plănuit să livrez o „contribuție științifică", un (fie și scurt) „tratat", sau ceva în genul unei masive teze de doctorat. Nu mai am, pentru asta, nici timp, nici răbdare. Probabil nici competența necesară. Tot ce mi-am propus a fost să fac din îngeri un subiect *plauzibil* pentru cititorul de azi, de regulă sceptic, de cele mai multe ori incult teologic, dar care a păstrat un rest de curiozitate și onestitate intelectuală. Altfel spus, m-am străduit să redau angelologiei demnitatea culturală și relieful existențial pe care cred că le merită. Un prieten

mai tânăr, exigent şi impetuos, mi-a spus, după lectura primului capitol: „E un text de cultură generală." Da. Aşa este: un antidot minimal la *incultura generală* pe care nici erudiţia obeză, nici platitudinea de învăţământ politic a unor predici duminicale de minimă rezistenţă nu o pot dinamita. Mă gândeam, la un moment dat, să scriu pe prima pagină a cărţii: „A nu se citi de specialişti!" Dar ar fi un act de trufie. Ar fi ca şi cum aş spune: „A nu se citi de cei pe care i-aş putea dezamăgi..." Şi apoi specialiştii abia au timp să se citească între ei.

Nu mi-am pus problema de a fi original. În domenii ca acela de care se ocupă cartea aceasta, originalitatea e primejdioasă. Pe de altă parte, nu mi-am impus prudenţe parohiale şi am evitat, pe cât posibil, crisparea confesională. Sunt convins că, dacă am comis vreo erezie, clerul nu va ezita să mă ia de urechi. Ceea ce sunt gata să accept, cu condiţia ca judecata să se facă în numele unei reflexii libere, al unei înţelepciuni destinse, şi nu al unui „îndrumar" şcolăresc, din categoria „cursului scurt".

*

De-a lungul timpului – prea îndelungat – pe care l-am investit în redactarea acestei cărţi, am contractat câteva datorii de recunoştinţă, pe care nu le pot uita. Voi pomeni, mai întâi, Wissenschaftskolleg zu Berlin care, în 1992, în 2003, dar, de fapt, în permanenţă, de când am avut onoarea să mă număr printre membrii săi, mi-a oferit sprijinul său concret, precum şi un esenţial aport de încredere. Apoi Fundaţia elveţiană „Landys & Gyr", care mi-a dăruit un fertil sejur solitar pe malurile lacului Zug,

în vara lui 2002. Lui Heinz Hertach, inițiatorul acestui sejur, îi mulțumesc prietenește, ca și Hannei Widrig, continuatoarea lui la conducerea Fundației. Mulțumiri îi datorez și lui Gabriel Liiceanu, atât pentru insistențele sale de editor, cât și pentru lectura în același timp judicioasă și amicală a unor fragmente din carte. Fără generoasa lui pisălogeală și, de altfel, fără comunicarea de o viață dintre nerăbdările mele „mistice" și rezonabilitatea lui filozofică n-aș fi avut destule motivații să scriu. M-a ajutat substanțial Anca Manolescu, punându-mi la dispoziție transcrieri după înregistrările pe bandă magnetică ale mai multor cursuri. În plus, ani de-a rândul, a crezut în proiectul meu mai mult, mult mai mult decât am crezut eu însumi. Lui Cristian Bădiliță, pe cât de năbădăios, pe atât de învățat, îi mulțumesc pentru lectura sa severă, din care am avut numai de câștigat. Mulțumesc de asemenea lui Virgil Ciomoș, mereu subtil și încurajator, și Ioanei Pârvulescu, pentru inteligența participativă a comentariilor sale. Toți cei din jurul meu m-au ajutat, de altfel, în felurite chipuri, să nu abandonez. O mențiune specială merită Marina Hasnaș. Fără grația competentă cu care m-a scutit, adesea, de grijile administrative ale Colegiului „Noua Europă", n-aș fi avut răgazul și energia de a finaliza. În profesionalismul Monei Antohi, care s-a ocupat de redactarea cărții, am descoperit un înger al exactității căruia îi datorez recunoștință. În sfârșit, mulțumesc cititorilor mei mai vechi și mai noi, care, pe diverse căi, mi-au dat plăcuta și mobilizatoarea senzație că ar dori din nou, după atâta timp, o carte, *această* carte...

Sinaia, 23 august 2003

I. INTRODUCERE ÎN ANGELOLOGIE

Minimum quod potest haberi
de cognitione rerum altissimarum
desiderabilius est
quam certissima cognitio quae
habetur de minibus rebus.

(Toma d'Aquino, *Summa theologica*, I, q. 1, a. 5, ad 1)

„Este mai de dorit minimul
de cunoaştere a lucrurilor
foarte importante decât cunoaşterea
socotită foarte sigură
a lucrurilor foarte mărunte."*

* Traducerea în limba română a unor sintagme şi citate din limba latină – în cazul în care acestea nu sunt traduse explicit în text – a fost realizată de Mariana Băluţă-Skultéty (n. ed.).

I. Farmecul lumilor intermediare

Dihotomiile, principiul identității şi tema intervalului

Trebuie să vă spun, de la bun început, că n-am văzut niciodată îngeri. Sau că nu-mi amintesc să fi văzut. Nu fac parte dintre cei care se pot lăuda cu experienţe directe, n-am organ pentru „fenomene". Piaţa e plină însă de cărţi pe această temă şi ele se vând bine tocmai pentru că autorii lor pretind a consemna întâlniri aievea şi conversaţii prelungite cu fiinţe angelice.[1] De aşa ceva n-am

1. Nu vreau să spun că toate cărţile de acest fel trebuie disprețuite. Un exemplu demn de luat în seamă ar putea fi documentul furnizat de Gitta Mallasz, care consemnează o serie de „dialoguri" cu îngerul avute de patru tineri (printre care ea însăşi) în Budapesta anilor 1943–1944 *'Dialogues avec l'ange*, Aubier Montaigne, Paris, 1976). Credibilă – şi, de altfel, protejată de un „Imprimatur" vicarial din 1967 – este şi cărticica lui A. M. Weigel, *Schutzengel-Erlebnisse*, Verlag St. Grignionhaus Altötting, 1969. Un contraexemplu îl furnizează o lucrare de tipul *The Ministry of Angels*, tipărită în 1918, dar reeditată în 1963 la Londra, a cărei autoare (Mrs Joy Snell, soră de caritate) se complace într-un contact cvasispiritist cu îngerul ei păzitor care e o doamnă... Nuanţe se pot stabili şi în ampla (şi adeseori

avut parte şi nu ştiu dacă asta e de bine sau de rău. Fapt e că ceva în alcătuirea mea, un soi de opacitate, poate un exces al corporalităţii, nu lasă loc de manifestare suprasensibilului, paranormalului şi altor asemenea experienţe, pasionante probabil, dar la care, repet, eu personal nu am acces. Cu toate acestea, găsesc că problema îngerilor este interesantă şi teologic, şi filozofic, şi existenţial, ba mai mult, că şi fără suportul contactelor nemijlocite, fără vedenii, trăiri-limită şi întâmplări neobişnuite poţi sfârşi prin a înţelege că îngerii există. Cum am ajuns să reflectez la problema asta?

Am să o iau mai pe departe. Am să încep prin a vă vorbi despre ideile care-mi sunt antipatice. Faptul că ideile pot fi antipatice denotă că, dacă le iei în serios, ele se comportă ca nişte fiinţe vii, agresive sau cordiale, şi că, prin urmare, poţi avea cu ele relaţiuni afective... Una dintre ideile care îmi sunt foarte antipatice e *dihotomia*, prestigiul gândirii binare, înclinaţia de a defini lumea în

---

candida) literatură americană dedicată subiectului în ultima vreme. Joan Wester Anderson, de pildă (*Where Angels Walk*, Barton & Brett, 1992), e mai uşor de digerat decât Sophy Burnham, cu bestsellerul ei *A Book of Angels* (Ballantine Books, 1990). De o anumită utilitate (în cheie jurnalistică) e, pe acelaşi domeniu, Pierre Jovanovic, *Enquête sur l'existence des anges gardiens*, Filipacchi, Paris, 1993. O cu totul altă categorie o reprezintă, desigur, întâlnirile cu îngeri ale misticilor, legitimaţi, de regulă, prin sanctificare. Lista e lungă, de la Margareta da Cortona (despre care a scris François Mauriac) şi Francesca Romana până la Anna-Katherina Emmerich (al cărei biograf e Clemens Brentano), Gemma Galgani, sau Padre Pio. *Cf.*, între altele, Pascal P. Parente, *The Angels*, Grail Publications, St. Meinrad, Indiana, 1958, cap. X.

alb–negru. Modul acesta de a gândi e sursa cea mai la îndemână a generalizărilor de bodegă. Când aud vorbindu-se de „materie–spirit", „corp–suflet", „bine–rău" simt cum bogăția lumii păleşte. Ştiu cât de curios poate să sune o asemenea declarație. Ştiu că dacă vezi prea multe nuanțe între conceptele polare nu mai poți alege şi, în fond, nu mai poți acționa. În imediat, nu te poți descurca hamletizând: „da" trebuie să fie „da" şi „nu" – „nu". Dar aici n-am în vedere acțiunea, ci înțelegerea. Iar înțelegerea are nevoie de răgazul unei analize, pe care dihotomiile o blochează. Odată ce lucrurile sunt „sortate" scurt pe două căprării, nu mai rămâne loc pentru complicații lămuritoare. De aceea pretind că ori de câte ori intră în funcțiune dihotomiile, în odaia lumii se face întuneric: nu se mai vede nimic, se aude doar țăcănitul mecanic al unei bombe cu ceas. Adevărul (sau dezbaterea despre adevăr) începe să se constituie mai curând de la trei în sus, de la un *tertium* dat, nu exclus. Sigur că sunt domenii particulare – logica, de pildă – unde principiul contradicției are autoritate şi funcționează: nu poți să spui despre un lucru că este în acelaşi timp el însuşi şi opusul său. De acord. Dar chiar şi aşa, contează enorm despre ce lucru e vorba. Una e identitatea unei găleți, alta este identitatea lui Gheorghe. Evident, A = A şi A ≠ non-A. Dar în cazul lui Gheorghe lucrurile sunt mai complicate. Identitatea omului începe mai greu în această ecuație. Ea este suma tuturor ipostazelor temporale pe care un individ le parcurge evoluând, depăşindu-se, revizuindu-se. Identitatea „A" a unui om este o variabilă, un grafic care se dezvoltă în timp. În ea intră opțiunile individuale (deci o sumedenie

de identități virtuale abandonate), salturile interioare, procesele de creștere organică și sufletească. Fiecare episod temporal al vieții mele e o noutate față de episodul anterior, e un „non-A", „identic" totuși, *formal* identic, cu „A". Șansa omului este uriașul rezervor de „non-A" care stă la dispoziția identității sale „A". Fără posibilitatea echivalenței între „A" și „non-A" nu există libertate, nu există înnoire, nu există viață.[2] Iar îngerul ce altceva este dacă nu *alteritatea noastră identică*, deschiderea noastră latentă către un „propriu" extins, către tot ceea ce, fără să ne fie străin, e „altceva" în noi, altceva-ul *nostru*. Dumnezeu însuși, când decide să se întrupeze pentru a „recondiționa" alcătuirea creaturii sale, consimte – El, marele „A" – să se identifice temporar cu „non-A", să iasă din depărtarea sa pentru a se suprapune, sacrificial, cu mizeria imediată a ființei create. Ei bine, pentru gândirea de tip dihotomic, asta e un scandal.

---

2. Principiul identității e analizat de Pavel Florenski ca o subversiune logică la adresa existentului însuși: „Fiecare A, excluzând *toate* celelalte elemente, este exclus de ele *toate*; căci dacă fiecare dintre ele, pentru A, este doar non-A, atunci și A, față de non-A, nu este decât non-A. Din punctul de vedere al legii identității, întreaga existență, dorind să se afirme, nu face decât să se distrugă, devenind un ansamblu de elemente în interiorul căruia fiecare element este un centru de negații, doar de negații; astfel, întreaga existență este o negație compactă, un «Nu» imens. Legea identității este duhul morții, al vidului și al neantului" (Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. rom. de Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, Polirom, Iași, 1999, pp. 24–25).

Un alt efect foarte răspândit al acestei gândiri este postularea unui interval vid între Dumnezeu şi om. Or, tocmai spaţiul acestui interval este spaţiul credinţei, spaţiul unei potenţiale întâlniri între pământ şi cer. În acest interval se mişcă îngerii, urcând şi coborând, ca pe scara lui Iacob. Mi s-a părut întotdeauna ciudat că suntem gata să vorbim, cu oarecare nonşalanţă, despre piscul nebulos al Creatorului transcendent, în vreme ce despre atât de apropiatele energii îngereşti aşezate între noi şi El vorbim rar şi stingher.

Problema intervalului mi-a apărut ca inevitabilă şi când m-am apucat, cu mulţi ani în urmă, să scriu un text de etică. Etica nu are relevanţă decât ca scenografie a intervalului. Cineva care nu se află în condiţia *itinerantei*, care nu se situează în dinamica unui *parcurs* existenţial, nu are nevoie de etică. Dacă eşti sfânt, problema eticului nu se pune. Nu atât pentru că drumul tău s-a încheiat (sfinţii adevăraţi ştiu foarte bine că orice cale spirituală e, prin definiţie, un *început* de cale), ci pentru că sfântul nu mai are de negociat opţiuni şi norme. Sfântul a intrat în lumină, e absorbit în metabolismul ei, a trecut de partea cealaltă... De partea cealaltă, dar în sens invers, a trecut şi demonul, pentru care, de asemenea, problema eticului nu se pune. Problema eticului se pune pentru noi, care nu suntem nici într-o parte, nici în alta, care ne aflăm în interval, un soi de mişmaşuri, de corcituri, când halucinaţi de retorica purităţii şi a absolutului, când prăbuşiţi în cea mai neagră mizerie trupească, sufletească şi mentală. De aceea suntem o bună materie pentru etică, pentru că suntem echivoci, pentru că avem posibilitatea

alegerii în fiecare moment. Nu suntem nici buni ca Dumnezeu, nici răi ca Diavolul. Şi atunci trebuie o anumită ordine, pentru ca un asemenea conglomerat ambiguu să funcţioneze convenabil. Ordinea aceasta e eticul. Eticul încearcă să regleze mişcarea noastră între bine şi rău, comportamentul nostru în interval. (Diferenţa dintre îngeri şi noi – pentru că şi îngerii sunt fiinţe ale intervalului – e că pentru ei problema opţiunii s-a pus o singură dată, în vreme ce pentru noi ea se pune clipă de clipă. Dar despre asta vom vorbi cu alt prilej.)

Despre tot ce ţine de tema intervalului ar trebui făcut cândva un curs separat. Experienţele esenţiale ale oricărei vieţi omeneşti se pot analiza în termenii unei analitici a intervalului, respectiv în termenii unei filozofii a itinerantei, a drumului. Eticul e un drum, credinţa e un drum. Formaţia noastră intelectuală şi profesională e un drum. Căsătoria e un drum. Până şi moartea e un drum, dacă nu ne lăsăm păcăliţi de gesticulaţia ei fatală...

Am ajuns, aşadar, să reflectez la problema îngerilor pe mai multe căi. Fie respingând tenace schemele binare ale lumii (în speţă opoziţia rudimentară Dumnezeu–Om, pusă cutremurător în discuţie de chiar teologia Întrupării), fie confruntându-mă cu problematica intervalului, fie identificând în împrejurările imediate ale vieţii elemente care mi se păreau asimilabile angelologiei. Până şi faptul că, pe nepusă masă, m-am trezit, într-o bună zi, ministru de externe a intrat oarecum firesc în acelaşi dosar. *Angelos*, cuvântul grecesc care desemnează îngerul, înseamnă nici mai mult nici mai puţin decât sol, mesager, *ambasador*. Prin urmare, diplomaţia e o ocupaţiune derivată din oficiul

angelic şi ar face mai bine să şi-l ia drept emblemă pe Arhanghelul Gabriel, „profesionistul" Bunei Vestiri, decât să cultive, cum îi place s-o facă, micul diabolism de salon.[3]

Lumile intermediare de la Platon la Walter Benjamin

E un fapt că textele sacre ale tuturor marilor tradiţii ale lumii, din Persia până în Grecia, din lumea arabă şi iudaică până la cea creştină, din Mesopotamia, Egipt şi India, până în China şi Siberia meridională, admit că intervalul dintre Fiinţa supremă şi lumea pământească e foarte aglomerat. Cerurile sunt locuite de o indefinitate de creaturi complicate, diferenţiate şi foarte active. Nici vorbă de un imens pustiu albastru, de o Sahară abstractă, anulată, în final, de oaza Ierusalimului ceresc. Lumile „de sus" sunt febrile, multicolore, sonore. În teritoriul lor ar fi de lucru, ca să zicem aşa, şi pentru demografi, şi pentru sociologi, şi pentru astrofizicieni, mă rog, pentru toate dexterităţile utile înţelegerii unei lumi adevărate. Lucrurile sunt bine organizate. S-ar putea vorbi, de pildă, despre un fel de „diviziune a muncii", de vreme ce fiecare din rangurile ierarhiilor cereşti are în sarcină un anumit district al realului. Nu se ocupă toţi de toate: unii au în grijă omul individual, alţii popoarele, alţii marile cicluri ale timpului.

3. Recomand, pe această temă, frumoasa carte a lui Daniel Ménager, *Diplomatie et théologie à la Renaissance*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001.

Până şi politologii ar găsi câte ceva de rumegat parcurgând unele texte vechi despre comunitatea îngerilor. Clement din Alexandria, de pildă, vorbeşte la un moment dat despre „îngeri de dreapta" şi „îngeri de stânga" (în *Quis dives salvetur?*, dar şi în *Stromate*). Îngerii de dreapta se ocupă de sufletele celor care s-au îndreptat prin pocăinţă, în vreme ce îngerii de stânga se ocupă, pedepsitor, de cei păcătoşi, pe care îi aşteaptă iadul. Cum vedeţi, îngerilor de stânga le revine *the dirty job*, administrarea sufletelor împietrite. S-ar zice că stânga se simte dintotdeauna bine, atât în cer cât şi pe pământ, în postura „sinistră" a judecătorului...

Ajunşi aici, trebuie să vă fac atenţi asupra unui lucru. E rău când tema îngerilor încetează să mai aibă pentru oameni o semnificaţie consistentă, când ea cade la nivelul poveştilor cu zâne sau dispare de-a dreptul. Dar nu e foarte bine nici când ea devine o metaforă graţioasă, un joc speculativ, o abilă „şmecherie" filozofică. Nu orice discurs despre îngeri vorbeşte cu adevărat despre îngeri. Îmi vine în minte o carte plină de ingeniozităţi stilistice şi de idei, plină, pe deasupra, de ilustraţii superbe, şi semnată de un autor celebru, membru al Academiei Franceze: cartea lui Michel Serres *La Légende des Anges* (Flammarion, Paris, 1993). E genul de carte care îneacă peştele în apă: totul poate fi asimilat, printr-un spectaculos *tour de passe-passe*, angelicităţii. Tot ce ţine de comunicare – de pildă, căile ferate, aeroporturile, mesageriile, poşta –, tot ce umblă de colo-colo, tot ce e fluid, evanescent, insesizabil, mă rog, tot ce mişcă în variante mai mult sau mai puţin diafane. Textul e subtil, sătios şi neproductiv. Dacă transmite ceva, e mai curând un frison liric, o trecătoare boare

filozofică. Aşadar, atenţie la filozofi! Nu la toţi. În Platon veţi găsi numeroase şi minunate pasaje privind lumile şi fiinţele intermediare: „...tot ce este daimonic se află între zeu şi muritor. [Puterea daimonicului] e aceea de a tălmăci şi de a împărtăşi zeilor cele omeneşti şi oamenilor cele ale zeilor: rugile şi jertfele aduse de unii, poruncile date de ceilalţi, precum şi răsplăţile jertfelor" (*Banchetul*, 202 e; traducere de Petru Creţia). În *Timaios*, necesitatea unui termen mediu (*to meson*) în reţeta universală e demonstrată cosmogonic. Demiurgul nu poate face lumea din foc şi pământ, fără să recurgă la un „liant", care reglează raportul dintre ele: „...este imposibil să alcătuieşti în chip frumos două lucruri fără un al treilea. Căci este necesar să existe ceva la mijloc care să le lege" (31 b–c; traducere de Petru Creţia şi Cătălin Partenie). Tema „daimonului" apare însă la Platon ca încununare a unei consistente tradiţii anterioare.[4] „Axa" acestei tradiţii este pitagorismul. „Totul – pare să fi spus întemeietorul şcolii – e plin de *suflete* [*s.m.*,

4. *Cf.* Marcel Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, 1963. Inevitabilă pentru documentarea subiectului, de la Homer până în elenismul târziu, rămâne lucrarea clasică a lui Erwin Rohde (*Psyché*, trad. rom. de Mircea Popescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1985). *Cf.* şi F. Cumont, „Les Anges du paganisme", în *Revue de l'histoire des religions* 72, 1915, pp. 159–182. De asemenea, F. Sokolowski, „Sur le culte d'angelos dans le paganisme grec et romain", în *The Harvard Theological Review*, vol. LIII, octombrie 1960, nr. 4, pp. 225–229 (semnalând documente care atestă denumirea de *angelos* pentru zeităţi clasice ca Artemis, Hermes, Nemesis).

A.P.] numite genii (*daimones*) sau eroi, care trimit oamenilor visurile şi semnele de boală şi de sănătate [...]; la ei se referă purificările şi riturile expiatorii..."[5] În perioada post-platonică, continuitatea subiectului este asigurată, între alţii, de Filon din Alexandria, pentru care, împrejurul unicului Dumnezeu, există o puzderie de *dynámeis*, destinate să asiste, să protejeze şi, când e cazul, să pedepsească fiinţa creată. Aceste „energii" sunt definite ca „suflete neîntrupate" şi numite, expres, „îngeri", „arhetipuri", forme nevăzute, ideale, ale lumilor necorporale.[6] În *De Somniis*, pornind de la episodul biblic al scării lui Iacob, Filon vorbeşte despre „viceregii" Marelui Rege, ochi şi urechi ale lui, mediatori între el şi lumile inferioare (I, 140–142). Sediul acestor „suflete" necorporale este „aerul", ceea ce face posibilă o asimilare cu stelele.[7] Tot cu stelele şi cu „intelectul" (*nous*) e asimilat „daimonul" („partea superioară a sufletului") şi la Plutarh.[8] Acelaşi autor, rezumând opinii cu mult mai vechi (Homer, Hesiod, Pitagora etc.)[9], populează intervalul dintre zeitatea supremă şi pământ cu „zei secunzi", care prezidează

5. *Cf.* Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, VIII, 32, trad. de C. I. Balmuş, Editura Academiei R.P.R., p. 403.

6. *De confusione linguarum*, 171–175. În acelaşi loc, *dynámeis* apar ca „oştenii lui Dumnezeu".

7. *De somniis*, I, 135. *Cf.* şi *De gigantibus*, VI, despre *pnéuma Théion*, adăstând deasupra lui Moise, „spirit înţelept, divin, sublim, care nu poate fi împărţit, ajută şi nu poate fi vătămat".

8. *De genio Socratis*, 22.

9. *Cf. De Iside et Osiride*, 25–26: e vorba de entităţi situate între zei şi oameni, depăşind, adică, natura omenească, fără să se poată compara cu cea divină.

naşterea celor muritoare, şi cu „zei terţiari", păzitori (*phýlakes*) şi supraveghetori (*episkopoi*) ai oamenilor.[10]

Cum vedeţi, nu eu am inventat problematica intervalului şi despre ea se poate vorbi şi altfel decât în varianta „şarmantă" a lui Michel Serres.

Un popas util va trebui să faceţi şi în filozofia lui Plotin şi, de altfel, în întregul spaţiu neoplatonic. Cum probabil vă amintiţi de la alte cursuri, ontologia lui Plotin e una, să zicem, „scalară": realul se desfăşoară pe verticală, în trepte, pornind de la înălţimea supremă, a divinului Unu, şi sfârşind cu materia grobă. Fiecare treaptă a realului astfel constituit stă sub cuprinderea, sub controlul treptei imediat superioare. Orice fiinţă are un „plafon" definitoriu, o „tutelă" situată nemijlocit deasupra limitei ei superioare. Acesta, spune Plotin, e „daimonul" ei.[11] (Pentru Plotin, ca şi pentru Socratele platonician, „daimonul" nu e încă „demonic", nu are nimic de a face cu regnul malefic.) E ca şi cum am spune că daimonul locotenentului e căpitanul, daimonul căpitanului e maiorul ş.a.m.d. Fiecare grad de existenţă îşi are „superiorul" lui. „Superiorul" omului, cel imediat supraordonat, e îngerul. Dar orice existent îşi are „îngerul" lui, pentru că orice particular are, necesarmente, un *universal proxim*, şi acel universal proxim este o entitate de tipul îngerului.

Ne vom ocupa, când va veni vorba, şi de unele episoade medievale din ceea ce am putea numi o „istorie a intervalului" (Johannes Scotus Eriugena, de pildă, sau Toma d'Aquino).

---

10. *De fato*, 9.

11. *Cf. Enneada III*, 4, despre daimonul păzitor care ne este alocat. De asemenea, *Enneada III*, 5–6, *Enneada V*, 8, 10.

În termeni plotinieni, daimonul nostru, ființa angelică, este, așadar, coaja imediat anvelopantă a identității noastre. E o extensie a eului. E prima extensie, prima expansiune a omului creat înspre Dumnezeu, după cum este prima extensie a lui Dumnezeu înspre omul creat. S-a spus mereu că îngerii sunt „dublul" ceresc al omului. Schelling, în *Philosophie der Offenbarung* (*Filozofia revelației*), îi numește *Potenzen* (*dynameis* pe grecește) ale sufletului omenesc, virtualitățile lui, variantele mai limpezi, mai structurate, ale identității sale. Cu alte cuvinte, suntem mereu însoțiți de „modelul" nostru, de portretul nostru îmbunătățit. Și suntem – sau, în orice caz, ar fi bine să fim – într-un dialog permanent cu posibilul acestui portret. Îngerul oferă fiecăruia din actele noastre reperul *epurei* lui, adică desenul lui ideal. Lângă fiecare „este", îngerul așază un „cum ar trebui să fie". El conjugă neobosit, la optativ, curgerea vieții noastre, așa cum am face-o noi înșine dacă am fi în condiția lui.

A te ocupa de îngeri devine încet-încet, veți vedea, un mod de a revizita întreaga cultură a lumii. Am invocat filozofi și o să trebuiască să invocăm, pentru a înțelege textele sacre de pretutindeni, o sumedenie de teologi și mistici. Dar n-am spus încă nimic despre literatură. Și nu mă refer la pura beletristică. Mă refer la ceea ce intuiția unor artiști a putut furniza despre esența îngerilor, dincolo de metaforă și de ficțiune.[12] Paul Claudel, de pildă,

12. Ceea ce nu anulează bravura sau hazul unor piese strict literare care pot provoca, nedogmatic, un contact mai intim cu subiectul. Iată, de exemplu, câteva versuri de Jean Cocteau despre

deosebește, într-o notă rapidă (din *Présence et prophétie*), între „inducția" angelică și „seducția" diavolească. Toată discreția, dar în același timp eficacitatea acțiunii angelice își găsesc, astfel, o foarte expresivă definiție. Vorbim aproape în termeni de electricitate. Inducția se produce, așa zicând, pe nesimțite. Aproape că nu iei notă de faptul că ești contaminat, confiscat, „lucrat". „Influența" angelică e dulce, dar irezistibilă. Dimpotrivă, seducția demonică, fastuoasă, brutală, lasă loc pentru rezistență, fie și pentru faptul că, datorită penajului ei, ești prevenit. Observația e cât se poate de ascuțită, chiar dacă lucrurile se prezintă, în realitate, ceva mai nesistematic. Demonul are și el discrețiuni perfide, iar îngerul poate, la o adică, să devină exterminator... Dar la Claudel, aceasta nu e decât o observație marginală. La un Dante însă, angelologia capătă proporții de neînchipuit, cum veți vedea dacă veți citi cartea – deja clasică – a lui Romano Guardini[13], dar mai ales *Divina comedie* însăși. Romano Guardini a făcut și un comentariu la opera „angelologică" a altui mare poet, Rainer Maria Rilke. Rilke merge în răspăr cu dezvoltările moderne ale temei. După Renaștere, figura îngerului a început să-și piardă, cum știți, aspectul tradițional, hieratic, pentru a se antropomorfiza abuziv, pentru a aluneca spre rozuri sentimentale. Categoria care pare să-l fi confiscat e aceea a „drăgălașului".

„Buna Vestire", cu un Arhanghel Gabriel afectând o hipercuvi-incioasă simplitate: *„Mademoiselle Marie / Vous êtes grosse", dit l'ange, / „Vous aurez un fils sans mari; / Pardonnez si je vous dérange."*

13. *Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie*, München, 1951.

Barocul şi rococoul au consacrat dimensiunea infantilă şi feminină a îngerului, fără nici o legătură cu realitatea lui scripturară şi dogmatică. Îngerul nu are vârstă şi nu are sex. Feminizarea lui e o erezie. Rog domnişoarele din sală să nu mă judece prea aspru pentru această observaţie sexistă, discriminatorie. Dar îngerul „drăguţ", învăluit în aura seducătoare a unei nubile, e rezultatul unei degenerescenţe spirituale. A noastră, nu a lui. Ei bine, Rilke readuce în discuţie *adevărul* îngerului. În *Elegiile duineze*, reîntâlnim chipul său sever, dacă nu chiar înfiorător, teribil. *Ein jeder Engel ist schrecklich*, „cumplit e orice înger". Nu degeaba, probabil, de câte ori apare dinaintea oamenilor, el începe – spune Scriptura – prin a-i linişti cu formula „Nu vă temeţi!". Îngerul e, în mare măsură, un soldat, un luptător; chiar şi consolarea pe care el o poate aduce e una sobră, bărbătească. Vă daţi seama că un asemenea personaj nu are ce căuta în contextul unei iconografii de budoar.

Un alt autor pe care vi-l recomand – pentru tema noastră – cu atât mai mult cu cât e mai rar frecventat la noi este Walter Benjamin. S-a sinucis în 1940, într-un cătun spaniol, excedat de hărţuielile Gestapo-ului. Benjamin cumpărase, la un moment dat, o lucrare a lui Paul Klee intitulată *Angelus Novus* (Klee are vreo 50 de asemenea lucrări). A purtat-o cu el toată viaţa ca *Meditationsbild*, ca suport vizual pentru meditaţie. *Angelus Novus* e şi numele pe care Benjamin îl dă „îngerului istoriei", un înger care zboară cu spatele, în timp ce faţa îi rămâne mereu întoarsă spre trecut. E curioasă permanenta revenire a angelicităţii în preocupările unui autor care, pe de altă parte, se interesa intens de marxism. Adorno avea

dreptate să-l caracterizeze ca pe un straniu amestec de mistic şi om al luminilor. În notele lui se găsesc şi însemnări şugubeţe (de pildă, într-o scrisoare, proiectul unui ziar numit – foarte nemţeşte – *Zentralblatt für Angelologie*, „Organ central de angelologie"!), dar şi fragmente grave, de-a dreptul misterioase, ca acela din 1933 cu titlul *Agesilaus Santander*. Se vorbeşte acolo despre relaţia lui Benjamin cu numele lui ascuns, un fel de „alter ego", proiect secret, ambiguu, al identităţii lui „diurne". Suntem în plină atmosferă cabalistică. Nu întâmplător Gershom Scholem, prieten cu Benjamin şi notoriu expert în mistică iudaică, a încercat să explice, într-un amplu articol, înţelesul textului din 1933.[14] El a descoperit că *Agesilaus Santander* dă, în anagramă (afară nerămânând decât un „i"), *Der Angelus Satanas*. Dublul angelic include, s-ar zice, o componentă luciferică, un element de dizarmonie, care complică formula existenţială a suportului lui uman. Vom avea ocazia să vorbim despre impactul pe care prezenţa îngerului îl poate avea asupra numelui cuiva, atunci când vom analiza episodul celebru al luptei lui Iacob cu îngerul său, relatat în prima carte a lui Moise. (Amintiţi-vă că, după luptă, Iacob devine Israel.)

---

14. *Cf.* Gershom Scholem, „Walter Benjamin und sein Engel", în *Zur Aktualität Walter Benjamins*, ed. Siegfried Unseld, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972. De asemenea, Peter von Haselberg, „Benjamins Engel", în *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte". Beiträge und Interpretationen*, ed. Peter Bulthaup, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, pp. 337–356. Comentarii la angelologia lui Benjamin şi în Massimo Cacciari, *L'Angelo necessario*, Adelphi Edizioni, Milano, 1986, cap. III.

Îngerii deasupra omului şi omul deasupra îngerilor

Se poate lupta omul cu îngerul? Poate avea loc între ei o confruntare ca de la egal la egal? Am spus-o mereu: îngerii sunt, ierarhic, deasupra oamenilor. Există însă o spectaculoasă tradiţie teologică dispusă să acorde omului, în anumite privinţe, o poziţie de superioritate. Într-una din cele mai cunoscute rugăciuni creştine se spune despre Sfânta Fecioară că e „mai cinstită decât Heruvimii şi mai mărită, fără de asemănare, decât Serafimii". Aşadar unui om, unei femei, îi e îngăduit să se aşeze mai presus de ierarhiile cereşti. Primele două capitole din Epistola către Evrei a Sf. Pavel merg spre aceeaşi concluzie, semnalând împrejurarea extraordinară că Dumnezeu nu s-a întrupat într-un înger, ci într-un om. „Căci, într-adevăr, nu a luat firea îngerilor, ci sămânţa lui Avraam a luat" (Evrei 2, 16). Un angelolog spaniol din secolul al XVII-lea (Francisco Suárez, *De angelis*, 1621), pe urmele unei tradiţii din primele veacuri creştine, merge până la a bănui gelozia îngerilor faţă de această „preferinţă" divină! Ce poate avea omul în plus faţă de îngeri? Aş spune, cu o formulă rapidă, că are în plus *minusurile*. Viaţa omului e dramatică. E viaţa spiritului întrupat, adică a spiritului pus într-o condiţie foarte dificilă, dacă nu imposibilă. În corp fiind, noi dobândim prin efort ceea ce îngerul are prin natură. Avem o „temă" mai grea decât a „duhurilor slujitoare", dar tocmai de aceea reuşita, dacă există, ne plasează dintr-odată în postura de „parteneri" ai lui Dumnezeu. Bernard de Clairvaux admite că îngerii sunt mai fericiţi neputându-şi

pierde castitatea, dar socoteşte că omul, aflat mereu sub atacul ispititorului, e mai puternic, chiar dacă mai puţin fericit. Într-un anumit sens, omul e mai *întreg* decât îngerul. El are acces, prin duhul său, la necorporalitatea îngerească, pe când îngerului experienţa corpului îi rămâne străină, chiar dacă, la nevoie, poate îmbrăca, temporar, un corp. Dar experienţa renunţării, a dubiului, a eroicului, pe care limitele corporale o impun, îngerul nu o poate face.[15] Cunoaşterea îngerilor e luminoasă dar la îndemână, subînţeleasă şi oarecum festivă, ca şi relaţia lor cu Dumnezeu. „Condamnaţi" să-şi savureze, în eternitate, plenitudinea, îngerii au dezavantajul de a nu putea trăi, pe pielea lor, aventura transfigurării, a urcuşului metanoietic spre trepte mai înalte.[16] Prin urmare, există în definiţia

---

15. Iată un pasaj caracteristic din Hildegard von Bingen: „Îngerului îi lipseşte povara unui trup pământesc; el e pur şi simplu un luptător al armoniei cereşti, şi, ca atare, stă mereu, luminos şi vădit, sub privirea lui Dumnezeu. Dar omul, îngreunat de corpul său terestru, este mai viteaz, un adevărat soldat slăvit şi sfânt" (*Scivias*, 586 D, *apud* Heinrich Schipperges, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1963, p. 118).

16. Există, cu toate acestea, şi o tentativă de a introduce, în economia ierarhiilor cereşti, un fel de evoluţionism. Mă refer la viziunea lui Rudolf Steiner, şi a antropozofilor în genere, pentru care toate treptele fiinţei sunt într-o continuă dezvoltare: omul va ajunge, cândva, pe treapta Îngerilor, după cum şi aceştia au trecut, la un moment dat, printr-un stadiu uman, pentru a se îndrepta, acum, spre stadiul de Arhangheli, în vreme ce Arhanghelii de azi sunt Începătoriile de mâine etc. Inutil să spun că Bisericile creştine nu ratifică o asemenea viziune.

omului un *dat* care face ca pariul lui existențial să fie mult mai complicat, mai dur, mai greu de asumat. Dintr-o anumită perspectivă, existența corpului a putut fi descrisă ca o paradoxală șansă. E punctul de vedere al Sfântului Ioan Cassian. Dacă îngerii – spune el – ar fi avut un corp, n-ar fi căzut atât de patetic. Corpul își transferă limitele și asupra păcatului. Nu poți cădea mai jos decât o îngăduie constituția precară a cărnii. Îngerii însă, lipsiți de „frâna" corporalității, au atins niveluri ale prăbușirii de care omul nu e în stare. Spre deosebire de îngeri, omul nu poate deveni demon.[17] Paradoxalmente, „privilegiul ontologic" al omului e – după spusa lui Grigorie Palama – tocmai posesiunea unui corp și misiunea lui (a omului) de a se mântui cu corpul acesta cu tot. („Îngerii nu au trup înjugat, ca să-l aibă subjugat minții."[18]) N-aș vrea să sfârșiți totuși prin a vă fi milă de îngeri și prin a fi mândri de promiscuitățile vieții voastre. Îngerii rămân pentru noi un model greu de atins și un sprijin vital. Numai că, pentru a-l cita pe Serghei Bulgakov, „primatul ierarhic nu antrenează, în mod necesar, o superioritate ontologică"[19]. E ca la armată: funcția bate

17. Vezi Jean Cassien, *Conférences, IV: De la concupiscence de la chair et de l'esprit*, XIII, „Sources chrétiennes", 42, Les Éditions du Cerf, Paris, 1955, p. 179.

18. Grigorie Palama, *Filocalia*, vol. VII, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 468.

19. Père Serge Boulgakov, *L'Échelle de Jacob*, l'Âge d'Homme, Lausanne, 1987, p. 130.

gradul.[20] Iar funcția omului are un orizont mai amplu decât a îngerului. În definitiv, omul e scopul Creației, suma și stăpânul ei. Față de el, instalat providențial în *centrul* lumii, îngerii zboară pe somptuoase orbite *marginale*. Îngerul e un dispozitiv perfect funcțional, creat pentru a transporta toate ale lumii spre propriul lor rost, spre încununarea eschatologică a destinului lor. Dar omul e *însuși rostul* și *încununarea* lumii. El adună, în jurul verticalei sale, toată vasta lărgime a universului, căreia îngerul îi arată, doar, direcția. Îngerul e un *vector*, o indicație de traseu, o săgeată. Omul e o *cruce*: structura și suferința lumii, adunate într-o singură imagine. Incapabil să psalmodieze neîntrerupt, incapabil să zboare, obligat, prin fire, să alterneze munca la grajduri cu rugăciunea, omul poate povesti îngerului ceva fără echivalent în lumea îngerească: cum să te mântuiești prin răstignire. „Îngerii" – spune Dumitru Stăniloae – „cunosc mai mult adâncurile dumnezeirii; oamenii, mai mult taina ei făcută evidentă prin Înviere"[21]. S-ar zice că, după întrupare, omul știe mai multe despre Dumnezeu decât îngerii. „Îngerii comunică oamenilor o experiență nesensibilă a lui Dumnezeu și oamenii comunică îngerilor o experiență mai sensibilă

---

20. Constat că recurg, pentru a doua oară în același curs, la analogia militară. Nu e chiar ilegitim, de vreme ce subiectul cursului sunt oștirile dumnezeiești... Oricum, atmosfera războinică e mai potrivită în context decât ohtătura pioasă.

21. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, vol. 1, p. 436.

a lui Dumnezeu."[22] Acelaşi autor nu ezită să declare că „omul este, dintr-un punct de vedere, mai mult după chipul lui Dumnezeu decât îngerii"[23]. „Îngerul e numai slujitor, slujitor al lui Dumnezeu şi al omului, pe când omul e şi stăpânitor (*archon*)."[24] Creat pentru a patrona lumea creată, omul e înzestrat, de asemenea, cu darul creativităţii, care lipseşte îngerilor.[25] Sursa acestor teze atât de îndrăzneţe e mai sus-pomenitul Grigorie Palama. Natura „stăpânitoare" a omului e, pentru el, dovada că, spre deosebire de îngeri, am fost făcuţi după chipul lui Dumnezeu. O altă dovadă este „felul întreit al cunoştinţei noastre". „Căci numai noi dintre toate făpturile avem, pe lângă cunoştinţa mintală (înţelegătoare) şi raţională şi pe aceea prin simţuri. Propriu raţiunii a fost să născo-cească mulţimea meşteşugurilor, a ştiinţelor şi a cunoş-tinţelor, să lucreze pământul, să clădească şi să scoată la iveală lucruri noi [...]. De asemenea, Dumnezeu a dăruit numai oamenilor ca nevăzutul cuvânt al minţii nu numai să se facă simţit de auz [...], ci şi să se scrie şi să se vadă ca trup prin trup. Prin aceasta, a dat asigurare durabilă despre venirea şi arătarea Cuvântului Celui mai înalt... Dintre acestea, nici una nu s-a dat îngerilor."[26] Un text ca acesta – care vorbeşte despre agricultură, despre meş-teşuguri şi ştiinţe, despre scris şi cunoaştere ca despre

22. *Ibid.*, p. 422.
23. *Ibid.*, p. 427.
24. *Ibid.*, p. 428.
25. *Ibid.*, pp. 429 şi urm.
26. *Cf. Filocalia*, vol. VII, ed. cit., pp. 468–469 (traducerile filocalice aparţin, toate, în ediţia citată, lui Dumitru Stăniloae).

prerogative omeneşti refuzate îngerilor – e destinat să provoace oarecare confuzie printre „umaniştii" moderni, intoxicaţi de certitudinea că abia Renaşterea şi numai ideologiile seculare fac dreptate „demnităţii" omului. Merită să le sporim confuzia, invocând şi alte documente. Iată, de pildă, spusa puţin cunoscutului Calist Catafygiotul, un om al Bisericii de prin secolele XIV–XV: „Iar în toate cele văzute, cel mai înalt şi neasemuit mai bun după fire este omul. Ba prin har e cu adevărat mai sus şi decât îngerii."[27] Lui Vasile cel Mare i se atribuie o frază nu mai puţin radicală: „Omul are, odată ce Duhul s-a sălăşluit în el, vrednicie de proroc, de apostol, de înger, deşi e pământ şi cenuşă."[28] Grigorie cel Mare socoteşte că oricine se străduieşte cu adevărat poate ajunge egalul tuturor rangurilor cereşti. Preoţii şi predicatorii pot sta pe treapta Îngerilor Păzitori, cei care îşi stăpânesc ispitele pot sta pe treapta Domniilor, cei care au darul de a alunga demonii – pe treapta Stăpâniilor, cei înalt iubitori – pe treapta Heruvimilor, cei arzând de focul egal al contemplaţiei – pe treapta Serafimilor ş.a.m.d.[29] Omul deplin, instalat, la sfârşitul veacurilor, pe treptele rămase vacante prin

---

27. *Cf. Filocalia*, vol. VIII, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1979, p. 478.

28. Fraza se regăseşte în capitolul „Calist şi Ignatie Xanthopol" din *Filocalia*, vol. VIII, ed. cit., pp. 220–221.

29. *Cf.* Leopold Kurz, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln*, Bader'sche Verlagsbuhandlung, Rottenburg A.N., 1938, p. 119. *Cf.* şi Otto Hophan, *Die Engel*, Räber et Cie, Lucerna, 1956, p. 120. Pentru numele ierarhiilor cereşti, vezi anexa II de la sfârşitul volumului de faţă.

căderea duhurilor corupte, va stârni admirația îngerilor și invidia demonilor.[30] Toma d'Aquino admite și el că oamenii pot fi egalii îngerilor (*praemium essentiale*), iar în anumite cazuri (feciorie, martiriu etc.) îi pot depăși (*praemium accidentale*).[31]

Există, prin urmare, suficiente temeiuri ca să se poată vorbi de „supra-angelicitatea" omului. Termenul apare într-un celebru distih al lui Johannes Scheffler, un inspirat călugăr catolic din Silezia secolului al XVII-lea, cunoscut ca Angelus Silesius[32]: *Fragst du was Menscheit sei, ich sage dir bereit; /Es ist mit einem Wort die Überengelheit* („Dacă mă întrebi ce este umanitatea, îți voi răspunde de îndată, cu un singur cuvânt: supra-angelicitate")[33].

---

30. *Cf.* Hildegard von Bingen, *Scivias*, 744 C, *apud* Heinrich Schipperges, *op. cit.*, p. 115.

31. *Cf.* Fr. Wilhelm Schlössinger O.P., „Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung", în *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, vol. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, p. 207.

32. Despre el, ca și despre unele idei convergente ale lui Böhme, Johannes Tauler sau Paracelsus, *cf.* Bernard Gorceix, „L'Ange en Allemagne au dix-septième siècle. Jacob Böhme et Johannes Scheffler", în *L'Ange et l'Homme*, Albin Michel, 1978 (col. „Cahiers de l'Hermétisme").

33. Vezi frumoasa traducere românească a Ioanei Pârvulescu: Angelus Silesius (Johannes Scheffler), *Călătorul heruvimic*, Humanitas, București, 1999. Distihul citat nu e inclus în acest volum. El face parte din *Andertes Buch Geistreicher Sinn-und Schluß-reimen*, iar traducerea lui sună – tot în versiunea Ioanei Pârvulescu (încă nepublicată) – astfel: „Ce-i omenirea-ntrebi? Îți spun în aste rime: / Ea e, cu un cuvânt, asupra-îngerime." Tema e reluată și într-o a treia colecție de distihuri. Mulțumim Ioanei Pârvulescu pentru a ne fi semnalat alte două exemple:

Să nu ne pierdem totuşi cumpătul. „Supra-angelicitatea" noastră e o *virtualitate* care nu trebuie să relativizeze ordinea ierarhică a lumii. Grigorie Palama are grijă să vorbească despre superioara strălucire a îngerilor şi despre mai consistenta lor unire cu Dumnezeu: „...deşi *chipul* lui Dumnezeu îl avem noi până azi mai mult decât îngerii, în *asemănarea* cu Dumnezeu am rămas, mai ales acum, cu mult mai prejos decât îngerii buni"[34] (*s.m.*, A.P.).

Deducţia speculativă a existenţei îngerilor la Toma d'Aquino. „Corpul" îngerilor

Înainte de a încheia, să revenim, pentru câteva momente, la problema existenţei îngerilor. Pentru că oricâte lucruri frumoase am putea recolta din biblioteci despre

---

1. *Ein Engel seyn ist viel; noch mehr ein Mensch auf Erden / Und nicht mit jhrem wust und Koth besudelt werden* („E mult să fii înger; dar e încă şi mai mult să fii om pe pământ / Fără să fii pătat de noroiul şi mizeria pământească"); 2. *Den Engel geht es wohl; noch besser uns auff Erden / Denn keiner jhrs Geschlechts kan Gotts Gemahlin werden* („Îngerilor le merge bine; dar nouă ne merge şi mai bine pe pământ / Căci nici unul din ei nu poate deveni mireasă Domnului").

34. *Filocalia*, vol. VII, ed. cit., p. 469. Avem de a face, aici, cu un punct de vedere net diferit de cel islamic, pentru care îngerii au – şi faţă de Dumnezeu, şi faţă de oameni – o poziţie subalternă. Ei nu pot face nimic dacă nu li se ordonă şi, în genere, sunt personaje secundare. „Dacă n-ar exista, nimeni nu le-ar simţi lipsa" – spune un exeget al Coranului (Paul Arno Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Reinhold Berger, 1928, pp. 95 şi urm.).

ei, avem, în acest curs, ambiții mai mari. Vrem să ne apropiem, cât de cât, de tărâmul sălășluirii lor, vrem să le simțim respirația. Așadar, înapoi la teologie.

Existența îngerilor este, întâi de toate, un articol de credință. Numai credinciosul *știe*, fără umbră de îndoială, că îngerii există. Problema lui e că nu are instrumentarul necesar pentru a-și „exporta" credința, pentru a transmite și altora substanța convingerilor proprii. Teologia occidentală, la o anumită vârstă a ei – perioada scolastică –, a încercat totuși imposibilul. A încercat să găsească argumente care să convingă pe cale *rațională*, care să dea credinței o structură articulată, plauzibilă. N-aș spune că a reușit. Pentru că teologia e, prin esența ei, un efort de a aborda trans-rațională. Cu toate acestea, marea strădanie scolastică e impunătoare, admirabilă omenește, iar pentru un anumit tip de alcătuire mentală nu lipsită de o anumită seducție. Spre ilustrare, vă voi povesti, rezumativ, cum înțelege Toma d'Aquino să construiască, pentru existența îngerilor, un argument de plauzibilitate. Este ceea ce aș numi o formidabilă tentativă de „deducție speculativă" a necesității existenței îngerilor. Trebuie să ne fie clar, mai întâi, că pentru Toma, ca de altfel pentru toți gânditorii Europei medievale, termenul cel mai adecvat, cel mai cuprinzător, prin care poate fi caracterizată lumea creată este *ordo*, ordinea. Pe românește i-am spune „rost", „rânduială". Lumea e o unitate ierarhică: *unitas ordinis*. Ea are rost, e rânduită, în sensul că nimic nu e întâmplător în teritoriul ei. Ordinea nu e ordine adevărată dacă lasă loc, fie și pentru intervale minuscule, unor irumperi de haos. A spune că lumea e un amestec

de ordine şi haos echivalează, de aceea, cu a spune că lumea e haos, pentru că existenţa unui episod haotic, oricât de redus, anulează ordinea globală care îl conţine. Evident că ordinea lumii nu e ordinea contabilă a unui depozit, sistematica unei arhive. E o ordine vie, flexibilă, care nu exclude misterul. Azi, gândul acesta a redevenit actual: se vorbeşte de o viziune „holistă" asupra lumii şi se introduce în descrierea ordinii universale conceptul de „complexitate".[35] Pentru omul medieval, tema ordinii are, în plus, prestigiul componentei providenţiale. Operă a lui Dumnezeu, lumea nu poate să nu ilustreze, în oglindă, ordinea divină, desăvârşirea Creatorului ei. Ordinea e „modelul" ontologic prin definiţie. E vorba, fireşte, de o ordine *globală* (care se judecă pe ansamblu şi nu pe fragmente) şi, totodată, de o ordine *finală* (gândită, adică, în perspectiva scopului pentru care lumea a fost creată). Aşa stând lucrurile, desăvârşirea oricărui lucru se judecă după gradul ei de apropiere faţă de desăvârşirea lui Dumnezeu. (În paranteză fie spus, mentalitatea contemporană tinde să înlocuiască ideea perfecţiunii cu aceea a *funcţionalităţii*: un lucru e calificat ca desăvârşit în funcţie de adecvarea lui la nevoile omului. Desăvârşirea medievală era, dimpotrivă, adecvare la „nevoile" lui Dumnezeu.)

35. *Cf.* M. Mitchell Waldrop, *Complexity. The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Penguin Books, Londra, 1992, şi Robert John Russel, Nancey Murphy, Arthur R. Peacocke (ed.), *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications and The Center for Theology and the Natural Sciences, Berkeley, California, 1997.

Într-o carte despre îngeri apărută la sfârşitul anilor '40[36], Heinz Kühn compară ordinea cosmosului medieval cu aceea a unui câmp magnetic, pe de o parte, şi cu aceea a unei piramide, pe de alta. Câmpul magnetic evocă un sistem organizat în jurul unui *centru*, iar piramida conferă sistemului *ierarhie* (cu cât eşti mai desăvârşit eşti mai sus, mai aproape de vârf[37]) şi *vectorialitate* (totul tinde spre vârf).

Dar să revenim la Toma d'Aquino. Pentru el, ordinea lumii e dată de succesiunea treptelor ei de desăvârşire în urcuşul lor constant către desăvârşirea Creatorului. E o ordine dinamică, ordinea unui drum către unirea cu Dumnezeu. Tot ce există tinde spre modul existenţei optime. Cu alte cuvinte, lumea e o *procesiune cumulativă de desăvârşiri* aspirând la reintegrarea în „modelul" suprem. N-o să ne ocupăm acum de locul imperfecţiunii, al răului de pildă, în tot acest spectacol. Deocamdată suntem – cum se zice astăzi – în plină „gândire pozitivă": lucrurile nu sunt imagini tot mai decăzute ale Creatorului lor, ci împliniri tot mai coerente ale perfecţiunii Lui. Iată de pildă schema, în ordine crescătoare, a regnurilor naturii. Avem, mai întâi, regnul mineral, al materiei neînsufleţite. În ce măsură perfecţiunea acestui regn aminteşte de perfecţiunea Creatorului? Ei bine, în mod paradoxal, regnul mineral trimite, prin simpla lui prezenţă, la atributul

36. *Das Reich des lebendigen Lichtes. Die Engel in Lehre und Leben der Christenheit*, Oswald Arnold Verlag, Berlin, 1947.

37. Principiu nul în perimetrul ordinii egalitare (pentru care nu există distincţie legitimă între sus şi jos), şi contestat în perimetrul unei anumite „corectitudini politice" (pentru care amplasarea la vârf e suspectă).

ultim (şi prim) al lui Dumnezeu: faptul de a exista. Regnul mineral are această calitate extrem de pregnantă, extrem de viguroasă, care constă în anvergura *duratei* lui, în aspectul lui de (cvasi)eternitate. Ce poţi spune despre mineralitate este că ea *este* pur şi simplu. *Este* în mod stabil, masiv, omogen, depăşind, în această privinţă, toate celelalte regnuri. Mineralitatea ne supravieţuieşte: ea *este*, aproape în felul în care *este* Dumnezeu. Gândiţi-vă ce exemplu ameţitor de *analogie inversă* avem aici! Regnul cel mai de jos întruchipează în modul cel mai pur, şi în mai mare măsură decât toate celelalte regnuri, calificarea cea mai înaltă a Fiinţei supreme: aceea de a fi. Ce poţi să spui liniştit despre un pietroi e că este. Adică exact ceea ce poţi să spui, minimal şi maximal, şi despre Dumnezeu. Singura problemă e că „fiinţa" minerală subzistă, durează, *stă*, dar e definitiv străină de metabolismul vieţii. Muntele şi nisipul durează, dar durata lor e îngheţată, stearpă, moartă. Prin urmare, mineralitatea e un „este" care nu respiră, care nu se mişcă şi care nu creează. Seamănă cu Dumnezeu prin amploare şi consistenţă, dar, în realitate, seamănă mai degrabă cu urma neînsufleţită a lui Dumnezeu. Regnul mineral *există* aşa cum există un *vestigium*, o urmă şi o umbră. E, dacă ne putem permite un asemenea oximoron, un cadavru de divinitate. Pentru a urca, în ierarhia perfecţiunilor, de la *„a fi" pur şi simplu* la *„a fi viu" pur şi simplu* trebuie să trecem de la regnul mineral la cel vegetal. În plantă, calitatea de a fi viu se exprimă în toată generalitatea ei. Pe fondul sec al mineralităţii, lumea vegetală este o uriaşă, multicoloră explozie a vieţii, în inocenţa ei primordială, în bogata ei

generozitate. Prin urmare, aşa cum regnul mineral imită dimensiunea „existentului" din Dumnezeu, regnul vegetal imită dimensiunea „viului" din Dumnezeu. Dar vitalitatea vegetală este totuşi una pasivă, un soi de somnolenţă euforică, o reverie. Abia cu regnul animal intrăm în sfera unei vitalităţi active, ofensive, incluzând mişcarea exterioară, dar şi pe aceea, interioară, a instinctelor şi afectelor primare. În regnul animal se regăseşte, aşadar, un nou nivel al perfecţiunii divine: nivelul vieţii active, al existenţei animate. Nu e greu de anticipat ce urmează. O nouă treaptă spre aproximarea perfecţiunii dumnezeieşti va fi, pe de o parte, dimensiunea spirituală a acţiunii şi, pe de alta, viaţa contemplativă, adică dimensiunea spirituală a non-acţiunii. E vorba, în ambele cazuri, de spirit, adică de ceva care nu intră în scenă decât o dată cu regnul uman. În om, întâlnim un cumul de calităţi care se apropie decisiv de modelul divin, după chipul şi asemănarea căruia a fost făcut: a fi, a fi viu, a fi viu şi activ, a fi viu şi a făptui ca o fiinţă a spiritului. Omul nu este însă Dumnezeu. El e deasupra întregii creaţii prin „duhul" său, dar împarte cu ea *corporalitatea*. S-ar zice, până aici, că nu există lume creată care să nu fie legată de corporalitate. Şi că necorporal e doar Dumnezeu, Creatorul. Or, spune Sfântul Toma, nu se poate ca între desăvârşirile lumii create să nu existe şi aceea a necorporalităţii, care să imite, aşa cum omul nu o poate face, necorporalitatea lui Dumnezeu. Din structura ierarhică desfăşurată mai sus lipseşte, cu alte cuvinte, ceva, lipseşte o treaptă, şi anume o combinaţie între statutul de „fiinţă creată" şi condiţia necorporală. În schema lumii – în care

şi-au găsit locul, cum am văzut, regnurile mineral, vegetal, animal şi uman – mai e loc deci pentru o rubrică, pentru nişte fiinţe care să fie create, ca toate celelalte, dar să fie totuşi libere de corp. Avem nevoie în schema *ierarhică* a cosmosului de o treaptă a fiinţelor create şi necorporale. Trebuie ca ea să existe. *Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas* („[...] e necesar să instituie unele creaturi necorporale") – spune Toma.[38] Fiindcă altfel ordinea lumii şchioapătă. Un capitol necesar al ei rămâne gol. Or, nu există loc vacant într-o reţea ordonată. Îngerii se potrivesc perfect pentru a ocupa acest loc vacant, în măsura în care sunt creaţi şi necorporali. Ei sunt punctul cel mai înalt al lumii create în măsura în care imită calitatea de a fi *fără corp* a lui Dumnezeu. Rezumând: atributul dumnezeiesc al purei existenţe se reflectă – în planul creaţiei – în regnul mineral. Atributul vieţii – în regnul vegetal. Atributul vieţii animate – în regnul animal. Atributul vieţii spirituale – în regnul uman. Atributul vieţii spirituale necorporale – în regnul angelic. Cu aceasta, schema lumii create este epuizată. Atributul suprem al lui Dumnezeu, acela de a fi *necreat*, e, prin definiţie, de neimitat în planul lumii create. Îngerii sunt ultima (cea mai înaltă) expresie a acestei lumi.[39] Dincolo de ei, nu mai există decât abisul

38. *Summa theologica*, cartea I, întrebarea 50, articolul 1.

39. Un rezumat asemănător al lumii găsim, cu mult timp înainte, la Sf. Antonie cel Mare: „Iar deosebirile vieţuitoarelor sunt patru: unele sunt nemuritoare şi însufleţite ca îngerii, altele au minte, suflet şi duh, ca oamenii, altele au numai duh şi suflet ca dobitoacele, iar altele numai viaţă ca ierburile. În ierburi dăinuieşte viaţa fără suflet, fără duh şi fără minte" (*Filocalia*, vol. I, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană" S.A., Sibiu, 1947, p. 33).

inanalizabil dintre statutul creatural şi metafizica increatului, adică dintre lume şi Dumnezeu. Fără îngeri însă, piramida universului ar fi lipsită de vârf. Sau, în termenii unui mare mistic (Hugo de Saint Victor), lumea creată ar fi o lume fără cap.

Iată deci cum argumentează Toma d'Aquino necesitatea existenţei îngerilor.[40] El nu spune: îngerii există pentru că îi avem pomeniţi în textele sacre. El nu spune: îngerii există pentru că i-am văzut. El spune: îngerii există pentru că există ordine. Şi în ordinea aceasta cosmică, creată, există un loc pe care numai ei îl pot ocupa în mod legitim. Locul acela e la fel de bine definit ca şi locul pe care îl ocupă, să zicem, înăuntrul aceluiaşi sistem, regnul vegetal. Şi, aşa cum nimeni nu poate pune la îndoială existenţa plantelor, nimeni n-ar trebui să pună la îndoială existenţa îngerilor. A spune că îngerii nu există pentru că nu se văd e la fel de neinteligent cu a spune că plantele nu există pentru că nu răspund la „Bună ziua".

Ar fi însă incorect din partea mea dacă nu v-aş preveni asupra faptului că demonstraţia lui Toma se loveşte, în chiar tabăra confraţilor săi, de oarecari dificultăţi. Unii teologi (printre care câteva nume mari ca Sf. Augustin, Origene, Clement din Alexandria, Pseudo-Macarie, Ioan Cassian, Bonaventura, Bernard de Clairvaux, Duns Scotus

---

40. Principalele surse sunt: *Summa theologica* (cartea I, întrebarea 50, articolele 1 şi 2), *Compendium Theologiae, De spiritualibus creaturis* şi *De substantiis separatis*. Pentru comentarii şi lămuriri, vezi Étienne Gilson, *Tomismul. Introducere în filozofia Sfântului Toma d'Aquino*, trad. de Adrian Niţă, Humanitas, Bucureşti, 2002.

etc.) nu sunt de acord cu teza absolutei necorporalități a îngerilor. Argumentul lor forte e că singur Dumnezeu, Creatorul, poate fi definit ca spirit pur, aşadar ca întru totul lipsit de corp. Prin urmare, chiar dacă îngerii nu au un corp fizic la fel de dens, de greoi ca al omului, ei trebuie să aibă totuşi o expresie trupească, fie şi una subtilă, transparentă, „eterică". Sf. Grigorie de Nazianz încearcă să aproximeze „corporalitatea" angelică prin formula *tis physis álle*, „o anumită altă natură"[41]. Această „altă natură" e pură, inteligentă, cerească, nematerială, dar „spiritualitatea" ei e relativă, acceptabilă ca atare doar prin contrast cu natura umană. Majoritatea Părinților par să considere „eterul" aristotelic drept „elementul" cel mai adecvat firii îngereşti. Să observăm că „eterul" nu e numai a cincea dintre „stihiile" lumii, ci şi elementul originar, sursa primordială a celorlalte, *materia prima* universală.[42] Disputa n-a fost uşor de tranşat. Cel de-al şaptelea conciliu ecumenic (Niceea II, 787) încă admitea „reprezentabilitatea" îngerilor ca derivând din faptul că ei nu sunt spirite cu totul netrupeşti.[43] Teza radicalei necorporalități

41. Vezi Jean Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, P.U.F., Paris, 1964, p. 316.

42. *Ibid.*, pp. 314–319.

43. O spusese Ioan de Thessalonic şi o confirmase patriarhul Tarasius din Constantinopol: „Îngerii se pot reprezenta (*graphesthai*), căci sunt reprezentabili (*hoti perigraptoi eisin*)." *Cf.* P. Serge Boulgakov, *op. cit.*, p. 133. Pentru problema reprezentabilității, *cf.* Glenn Peers, „Imagination and angelic epiphany", în *Byzantine and Modern Greek Studies*, vol. 21, 1997, pp. 113–131 (e citat un autor din secolul al XVII-lea, Allatius, care compară

a îngerilor s-a impus însă în cele din urmă, cu autoritate de dogmă. Trebuie să vă mărturisesc că, urmărind această dispută, simt iarăşi adierea nefastă a dihotomiilor. Avem, într-o parte, lumea corporalităţii, a materiei compacte, şi, în partea cealaltă, lumea spiritului pur. Tot ce există trebuie să se situeze ori colo, ori dincolo. Şi dacă realul e mai complicat? Dacă există lumi în care asemenea diviziuni devin arbitrare? Despre astfel de lumi, care par să se potrivească mai bine cu firea îngerilor, vom vorbi în prelegerea următoare.

Deocamdată, la capătul prelegerii de azi, m-aş mulţumi să reflectaţi asupra faptului că şi în culturile europene, şi în cele din afara Europei, tema îngerilor este o temă recurentă. De la Dionisie Areopagitul la Toma, de la Dante şi Milton la Blake şi Rilke, de la Angelus Silesius la Cocteau şi Walter Benjamin, ca să nu mai vorbim de enormul inventar de imagini oferit de istoria artelor, ierarhiile cereşti nu obosesc să stimuleze „imaginarul" semenilor noştri. Prin urmare, nu vă propun o fumisterie, nu vă propun un curs despre nimic. Vă propun un curs care se mişcă într-un spaţiu spiritual hipersaturat de cărţi, experienţe nemijlocite şi rituri. Pentru unii, înţeleg foarte bine, a vorbi, astăzi, despre îngeri sună ca nuca-n perete. Dar în definitiv nu toţi trebuie să ajungem analişti politici, tranzitologi, profesionişti ai reformei. E bine ca în

---

capacitatea îngerilor de a apărea fizic cu îndemânarea pictorului care, prin culori meşteşugite, dă corp unor realităţi fără suport palpabil). *Cf.* şi G. Peers, *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra, 2001.

orizontul nostru mental să apară, din când în când măcar, şi lucruri mai puțin subînțelese, mai puțin actuale. Altfel ne înțepenesc încheieturile şi murim de plictiseală. Reflecția despre îngeri poate fi, vă asigur, o bună terapeutică pentru combaterea mediocrității intelectuale, de a cărei amenințare nu scapă nimeni.

2. Îngerii şi imaginalul

În prelegerea trecută, am pornit de la ideea că trebuie să evadăm din mecanica sterilă a gândirii dihotomice şi că ierarhiile cereşti sunt o veche soluţie pentru acoperirea logică şi ontologică a intervalului dintre Dumnezeu şi om. Sfârşeam – *à propos* de discuţia privitoare la corporalitatea îngerilor – prin a pune la îndoială legitimitatea unei distincţii tranşante între „spirit" şi „materie". Vom relua, astăzi, această temă şi vom căuta elemente care să configureze posibilitatea unui mod de existenţă aflat la egală distanţă (sau la egală apropiere) de amândouă. Mai înainte însă, ne vom răfui cu o altă dihotomie care face ravagii în metabolismul curent al gândirii noastre: dihotomia „real–imaginar", respectiv – pentru a complica puţin lucrurile – dihotomia „existent–inexistent".

Tribulaţiile „existentului"

În genere, ne referim la „ceea ce există" cu o uluitoare frivolitate. Distribuim neglijent, pripit, nereflectat, tocmai atributul primordial al lumii în care trăim. Ce spunem atunci când spunem că ceva există? În practica zilnică a

limbii, vorbim despre „existența" unor lucruri care, în fond, au foarte puțin de a face unul cu celălalt. „Există" și corpul meu, și emoțiile mele, și catedra aceasta, și personajul James Bond, „există" visele, amintirile, proiectele, șirul numerelor naturale ș.a.m.d. Dacă folosim termenul „există" cu atâta larghețe, întrebările categorice de tipul „Dumnezeu (sau îngerii) există?" își pierd sensul. Căci nu e limpede la ce fel de „existență" ne referim. Vă dați seama că nu vom intra, acum, în toate detaliile speculative ale acestor enorme probleme. Prefer să vă trimit la un autor mai vechi, sorbonard serios, despre care nu prea se mai vorbește, dar la care veți găsi un excelent inventar filozofic al „diferitelor moduri de existență". E bine să citim, uneori, și alți autori decât cei care „circulă". Nu zic să nu citim Derrida sau Foucault (dacă e după mine, mai curând Foucault decât Derrida). Dar câte o experiență „exotică", mici aventuri inactuale cu autori mai puțin frecventați nu pot dăuna nimănui. Autorul pe care vi-l propun e Étienne Souriau. Cunoscut mai curând printre esteticieni pentru o carte din 1929 importantă în domeniu (*L'Avenir de l'esthétique*), el a publicat în anii '40–'50 și alte câteva lucrări, de mare ajutor în chestiunea de care ne ocupăm. Într-una din ele[1], veți găsi lista comentată a sensurilor pe care „existența" le-a putut căpăta de-a lungul istoriei filozofiei. Suntem „dresați" încă din copilărie – spune Souriau – să separăm orbește „ceea ce este" de „ceea ce nu este". Rezultatul e dezastruos. Luați din scurt, nu știm să spunem nimic coerent despre o

1. *Les différents modes d'existence*, P.U.F., Paris, 1943.

vocabulă de care abuzăm clipă de clipă. Pe fondul acestei uriaşe aproximaţii, metafizicienii au încercat un număr indefinit de disjuncţii şi clasificări. Se vorbeşte de „fiinţă în act" şi de „fiinţă în potenţă" (din nevoia de a fi expeditivi, lăsăm, pentru moment, la o parte, cu scuze, separaţia „fiinţă–existenţă"). Aristotel, fiindcă de el e vorba, construieşte şi o întreagă teorie a existenţelor imaginare (*Metafizica*, M, 1078) sau încearcă să lămurească statutul „viitorurilor contingente". La Plotin apar nouă grade ale existentului, organizate ierarhic, după intensitate. Există, într-adevăr, „existenţe intensive": Giordano Bruno crede că fiecare existent se mişcă între un minimum şi un maximum. Ceea ce ne îngăduie să conjecturăm că poţi exista mai mult sau mai puţin, mai aprins sau mai stins. Despre unele lucruri se spune că au o existenţă „obiectivă", sau, dimpotrivă, „subiectivă", sau „afectivă", sau „volitivă". La Kant sunt curenţi termeni ca „existenţă de fapt", „existenţă necesară", „posibilă", „apriorică", „aposteriorică", ca să nu mai vorbim de „existenţă fenomenală" şi „numenală". Hegel aduce în scenă celebrele *für sich*, *an sich*, *bei sich*, iar Heidegger nu mai puţin celebrele *Dasein*, *Zuhandensein*, *Vorhandensein*. Vorbim de „existenţe onirice" („din aceeaşi ţesătură cu visele", spune Shakespeare), „existenţe formale", „explicite", „implicite", „universale" sau „singulare", „interioare" sau „exterioare", „fizice", „sufleteşti", „spirituale", „trecute", „prezente" şi „viitoare", „contingente" sau „transcendente" („care depăşesc în grandoare octava lumii" – spune Souriau), „problematice", „probabile" etc. Există, în sfârşit, de la Dionisie Areopagitul la Meister Eckhart,

„supra-existența" (Souriau îi dedică un capitol întreg și în cartea amintită, și într-una, din 1955, intitulată *L'Ombre de Dieu*). N-am pomenit încă despre marea „rețea" teoretică „real–imaginar–posibil–virtual". Ce fel de „realitate" are visul? Pot spune că visul pe care tocmai l-am avut și care mi-a marcat dispoziția întregii zile nu există? Sau că acele *rêves-éveillés* despre care vorbește adesea Mircea Eliade n-au nici o substanță? În ce fel „există" sufletul?[2] Cât de „reală" e o presimțire? Sau e reală doar atunci când se adevereşte? Există „numerele iraționale" și, în general, „existențele matematice"? Există „triunghiul echilateral"? Dar rădăcinile pătrate ale numerelor negative? Exista în blocul de marmoră, cum pretindea Michelangelo, corpul statuii pe care urma să o facă? Și ce ne facem cu „particulele elementare" ale domnului Heisenberg? Electronul căruia nu-i poți determina poziția, entitățile ultramicroscopice care se refuză observației întrucât se modifică în funcție de condițiile „experienței" – iată „obiecte" care nu mai îndeplinesc condițiile clasice ale „reității". Durata unei existențe contează sau nu în definirea ei ca existență? Fluturele, mai mult decât evanescent, „există" în același plan cu Himalaya? Tânărul de 12 ani „există", sau e doar expresia virtuală a adultului? Cât de „real" este „posibilul"? Cât de reală este o latență? Cât de reală e, să zicem, moartea mea? Nu sunt (deocamdată) mort și, din păcate, nu trăiesc în fiecare zi cu gândul la moarte. Dar știu că episodul

2. Vezi o a treia carte a aceluiași autor: *Avoir une âme. Essai sur les existences virtuelles*, Les Belles Lettres, Paris, 1938.

acesta e deja dat. Pentru fiecare dintre dumneavoastră e dat. Trebuie să vă decideți într-o bună zi să luați notă de faptul că moartea dumneavoastră *personală*, nu moartea vecinului sau a unui cunoscut, e reală. E deja acolo. Să revenim: există grade ale posibilului? E faunul „mai posibil" decât centaurul? Dar grade ale imposibilului există? Da, de vreme ce Bergson vorbește despre „non-imposibilitate". (Dacă ai un bilet de loterie *nu e imposibil* să câștigi, dar dacă nu-l ai e imposibil.) Porțiunea prăbușită a unui pod sau traseul absent al unei ogive numai parțial desenate sunt „inexistente" în același sens în care e inexistentă o sirenă? Nu tocmai, de vreme ce, „virtual", ele au o structură precisă, inconturnabilă. *Cyber-space*-ul există? Evident, Étienne Souriau nu-și putea pune *această* întrebare, dar și le pune pe toate celelalte și multe altele.[3] Variantele posibile de joc sunt, în acest domeniu, inepuizabile. „Neantul" există? Dacă nu, cum îl putem invoca și cerceta filozofic? Dacă da, atunci nu mai e neant. Câtă „neființă" a rămas în lume, ca urmă a neființei originare? Putem să ne amuzăm spunând, de pildă, că „rețeta" pietrei conține 75% neființă, în vreme ce a omului numai 25%, iar a animalelor 50%? Care e componenta de „realitate" a universurilor ficționale? Souriau amintește disputa dintre Russell și MacTaggart în legătură cu raporturile de anterioritate și ulterioritate existente între feluritele episoade ale unui roman. Napoleon,

3. Cu titlu de amuzament, observ că, într-o notă (p. 72), e citat ca foarte interesant un articol de Ionel Gherea (fiul lui Constantin), în care se face deosebirea între „existența-durată" și „existența-idee".

ni se spune, citea, pe insula Sf. Elena, din Richardson şi calcula riguros bugetul anual al unuia dintre personaje, după cum Victor Hugo se ocupa cu creionul în mână de conturile lui Jean Valjean în cei zece ani cât „lipseşte" din roman... În aceeaşi linie de „experimente", sunt semnalaţi artiştii plastici care, pasionaţi de anatomie, au făcut studii despre modul în care se poate insera aripa îngerului în articulaţia omoplatului. Unde este, în aceste condiţii, graniţa dintre realitate şi ficţiune? Fenomenologii au aerul de a fi găsit un criteriu „cinstit" de evaluare a „realului" propriu-zis, singurul acceptat de „subiectul universal" ca obiect de cunoaştere: *fenomenul*, ceea ce este dat, ceea ce „apare" şi se livrează pe sine în tocmai faptul de a apărea. Dar, se întreabă Souriau, îşi ajunge fenomenul sieşi? Poate fi el cu adevărat izolat? Şi nu există o realitate de cu totul alt tip, dar la fel de masivă – realitatea „evenimentului" (*das Geschehen*) –, care dublează şi complică realitatea „fenomenelor"? Existenţa de tip „substantival" (a fenomenului) e doar o parte, un „mod" al existentului. *Evenimentul* aduce în discuţie existenţa în act, existenţa „verbală", adică reprezentabilă prin dinamica verbului. Cu alte cuvinte, a exista înseamnă, uneori, „doar" „a avea loc", a se petrece, ceea ce nu e totuna cu a fi localizabil, a fi situat. Apoi există şi ceea ce Souriau numeşte „existenţele solicitudinare", cele pe care *noi* le producem, *le instaurăm*, prin speranţă, teamă, grijă, dorinţă. Mai există şi *Miteinandersein*, existenţa născută prin reciprocitate (co-existenţă), prin „colaborarea" a două existenţe distincte, şi mai există ceva, care se cheamă *prezenţă* şi are un statut ontologic aparte. Un prieten sau un maestru

spiritual dispărut pot fi mai prezenți, pentru mine, decât cei mai vii dintre cei vii. Suntem înconjurați de inși a căror „existență" nu poate fi pusă la îndoială, dar care sunt eminamente absenți, nuli, incapabili să iasă din statistică pentru a deveni persoane. La fel, lucruri de ordinul închipuirii, al subiectivității sau al transcendenței pot influența direct și amplu desfășurarea vieții mele, fără ca, după măsurile obișnuite, ele să poată fi catalogate la rubrica „existentului". Până la urmă, trebuie să dăm dreptate limbii germane: este „real" (*wirklich*) tot ce are un efect palpabil, tot ce acționează eficace (*wirken*) asupra ambientului, și este „ființă" (*Wesen*) tot ce poate fi resimțit ca prezență (*Anwesenheit*).

De ce vă spun toate astea? Ca să vedeți ce babilonie se ascunde dincolo de aparentul „subînțeles" al „existenței".[4] Și ca de-acum încolo să vă gândiți de o sută de ori înainte de a afirma despre ceva că există sau că nu există, că e „real" sau „închipuit".

Pe acest fundal, să revenim la îngeri. În ce categorie de „existențe" îi putem plasa? Existențe „de fapt"? Virtuale? Posibile? Imaginare? Onirice? „Prezențe" în sens larg? Existențe „solicitudinare"? „Co-prezențe" (*Miteinandersein*), adică entități care trăiesc (numai) în reciprocitate cu noi? Sau „existențe" pur și simplu, în aceeași linie cu scaunele, florile, norii și oamenii? Altfel formulată, întrebarea ar suna așa: ne putem reprezenta un tip de

4. Pentru perspectiva „tradițională" asupra problemei, citiți René Guénon, *Les États multiples de l'être*, ed. a 4-a, Véga, Paris, 1973, și *Le Symbolisme de la Croix*, Véga, Paris, 1983.

realitate care să corespundă naturii angelice? Îngerii sunt ființe ale intervalului. Cum arată acest interval? Care e, cu alte cuvinte, „lumea" ierarhiilor cereşti? Ei bine, lumea aceasta a fost, în spațiul feluritelor tradiții spirituale, identificată şi descrisă. Varianta ei „cartografică" cea mai amănunțită şi mai articulată am găsit-o în spațiul islamului iranian, cu ajutorul celui mai mare specialist european în domeniu, Henry Corbin[5]. Voi încerca să adun laolaltă, rezumând şi simplificând, elementele constitutive ale acestei „inter-lumi" , aşa cum apare ea în textele cercetate de el.

Imaginalul şi oglinzile

E vorba de o lume care ocupă, în schema macrocosmică, acelaşi loc ocupat, în schema microcosmică, de *suflet*: un loc de mijloc între corp şi spirit. Uneori, lumea aceasta e numită, tocmai de aceea, „Orientul Mijlociu". Există, pe de o parte, „lumea sensibilă", „lumea de aici", la care avem acces prin percepție senzorială, pe de altă parte, „lumea de dincolo", „cerul" suprem al Inteligenței, obiect al Intelectului pur, iar *între ele*, în intervalul rămas liber, o lume intermediară, psiho-spirituală, la care avem

5. Recomand, dintre lucrările sale, *Avicenne et le Récit visionnaire*, 2 vol., Adrien-Maisonneuve, Paris, 1954, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*, Flammarion, Paris, 1958, *Terre céleste et corps de résurrection, de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*, Buchet/Chastel, Paris, 1960 şi, mai ales, cele 4 volume apărute la Gallimard în 1971–1972, sub titlul *En Islam iranien*.

acces printr-o facultate specială, „imaginația activă", de care ne vom ocupa imediat. Obiectele sensibile stau, așadar, în lumea lor, ideile stau în lumea lor, dar există un spațiu „de tranziție" între obiecte și idei, o țesătură „mixtă", în care „extremele" se întrepătrund. Tradusă pe europenește, schema aceasta ar vorbi despre o lume a universalului concret (a senzațiilor), o lume a universalului logic (a ideilor) și o lume a universalului „metafizic" (a „imaginilor"). Fiecărui obiect al lumii sensibile (*molk*) îi corespunde, în lumea intermediară (*Malakūt*), o Imagine (*mithāl*), căreia, la rândul ei, îi corespunde, în lumea supremă, a Inteligenței, o Realitate arhetipală luminoasă. „Imaginea" mediană e un *analogon* al obiectului sensibil, un arhetip „intuibil" al lui („imagine" are aici sensul nemțescului *Bild*, care se poate înțelege ca *Gestalt*, ca *forma* [lat.]), în vreme ce „arhetipul" e un „model" al lui, „martorul" lui esențializat în fața lui Dumnezeu.

Inter-lumea la care ne referim capătă, în texte, felurite denumiri simbolice cât se poate de semnificative. I se spune, de pildă (în persană), *Nā-kojā-Abād*, „țara lui non-unde" (sensul literal al „u-topiei"), ceea ce nu înseamnă „țara de nicăieri", ci țara care nu poate fi localizată în termenii spațialității curente, un teritoriu, așadar, care nu răspunde la întrebarea „unde?" Alt nume pentru acest teritoriu este „al optulea climat", primul de după cele „șapte climate" care divizează pământul originar („climatul" s-ar traduce în latinește prin *orbis*). Lumea intermediară se află „pe suprafața convexă" a lumii fizice, adică a celei de a noua sfere planetare, ultima, „sfera sferelor", limita universului sensibil. Ibn'Arabī vorbește despre „*centura de smarald* a

lumii noastre", un soi de voal suprasensibil, dincolo de care se află „cele 70 000 de universuri ale sufletului". Smaraldul nu e ales la întâmplare. Verdele său e „la mijloc", între negrul lumii corporale şi auriul Inteligenţelor separate. Alt nume al inter-lumii este „Insula Verde". Altul – „Cetatea perfectă" (*Hūrqalya*). Termenul tehnic arab este *'ālam al-mithāl*, desemnând o lume a cunoaşterii „imaginative" (Sohrawardī, în secolul al XII-lea, îi spune *'ālam al'khayāl*). Henry Corbin găseşte un perfect decalc latin pentru a traduce această formulă: *mundus imaginalis*. E o soluţie fericită, pentru că induce deosebirea fundamentală între „imaginar" şi „imaginal", respectiv între „închipuit" şi „cunoscut prin imagine".[6] Din unghi filologic, decalcul e riguros plauzibil. Aşa cum *origo* dă şi „originar", şi „original", *imago* poate da, la rândul lui, perechea amintită adineauri. Imaginalul desemnează o lume care subzistă şi se exprimă ca imagine. De aceea, el nu poate fi perceput, nu „apare", decât în măsura în care cineva, o prezenţă disponibilă, activă, *orientată*, se pune în condiţia de a-l percepe. E cazul să amintim că există şi în terminologia Cabalei un concept simetric al arabului *'ālam al-mithāl*, şi anume *Olam Hademuth*[7]. Aş mai

6. În afara lucrărilor deja amintite, vezi şi Henry Corbin, „Mundus imaginalis ou L'imaginaire et l'imaginal", în *Cahiers internationaux de symbolisme*, nr. 6, 1964, pp. 3–26. Vezi, de asemenea, articolul „The Imaginal" semnat de Gilbert Durand în *The Encyclopedia of Religion* editată de Mircea Eliade, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, vol. 7, pp. 109–114.

7. Vezi Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, State University of New York Press, Albany, 1988, pp. 73–89.

semnala – în seria numelor atribuite inter-lumii de care ne ocupăm – şi termenul arab *barzakh*, „istm" (care ilustrează foarte bine aspectul ei de ţinut median, de „teritoriu de legătură") şi, în sfârşit, expresia „ţara de dincolo de Muntele Qaf". Muntele Qaf este axa lumii, locul prin care se poate ieşi, pe verticală, din graniţele lumii pământeşti. (Asirienii defineau faptul de a muri ca fiind „o agăţare de munte", adică o deplasare spre punctul din care începe orice călătorie ascendentă.) Lumea imaginală este, s-ar spune, primul „peisaj" pe care îl vezi, de îndată ce ai părăsit cardinalitatea terestră.

Probabil că sunteţi niţeluş excedaţi de acest salt brusc într-o ambianţă oarecum exotică. Pentru a vă calma, v-aş spune, mai întâi, că, vorbind despre îngeri, e cu totul legitim să invocăm spaţiul iranian, de care se leagă obârşiile zoroastriene ale temei.[8] Asta nu înseamnă că spaţiile care ne sunt mai aproape ignoră această problematică. Există, de pildă, un echivalent celtic al lumii intermediare: *Tir-nan-Og*. (La Ibn'Arabī găsim corespondentul „Pământ ceresc", *Terra lucida*.)[9] Corbin include în acelaşi perimetru *topoi* consacraţi ai culturii occidentale. Raiul veterotestamentar, Graalul, cu isprăvile lui simbolice, speculaţiile

8. *Cf.* Georges Dumézil, *Naissance d'archanges (Jupiter Mars Quirinus, III). Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Gallimard, Paris, 1945.

9. *Cf.* Henry Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris, 1971, vol. II, p. 58. „Lucida" vine de la *lux*, lumină. „Pământul luminos" indică, oximoronic, o lume în care ceea ce e dens devine „translucid" şi ceea ce e subtil capătă o anumită substanţă: aşadar, o lume intermediară.

privind „a patra dimensiune" şi „al cincilea element" (*quintaessentia*) – trimit, toate, la *mundus imaginalis*. Să încercăm, mereu *via* Corbin, să ne facem o idee ceva mai concretă despre această lume.[10]

Recunosc că pentru a reuşi e nevoie de un tip special de sensibilitate. Trebuie „să ai ureche", să ai organ, să simţi, de pildă, ce diferenţă enormă este între universul unui roman (*Moş Goriot*, să zicem, ca să luăm unul „realist") şi universul ciclului cavaleresc al Graalului, sau al epopeilor mistice în general. Deosebirea e că, în primul caz, în ciuda aspectului concret, „rupt din viaţă", al povestirii, suntem în plină ficţiune, în vreme ce, în cazul al doilea, suntem într-un scenariu cu referinţă directă la evenimente majore ale vieţii noastre sufleteşti. Ceea ce se întâmplă în romanul balzacian poate fi comentat istoric, social, moral sau literar, dar, în definitiv, nu mă priveşte decât foarte vag, printr-o eventuală empatie de moment. Ceea ce se întâmplă în textele ciclului arthurian priveşte tematica permanentă a „căii spirituale", a căutării, a comunicării cu lumea simbolurilor, lucruri care

---

10. Amprenta pusă de Henry Corbin asupra cercetărilor contemporane de angelologie este decisivă (vezi şi studiul său „Nécessité de l'angélologie", în *L'Ange et l'Homme*, Albin Michel, Paris, 1978, republicat în Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, 1981). Semnalez, cu titlu ilustrativ, trei lucrări, categoric marcate de demersul corbinian: Aurelia Stapert, *L'Ange roman dans la pensée et dans l'art*, Berg International, col. „Tradition et culture", Paris, 1975, Massimo Cacciari, *L'Angelo necessario*, Adelphi Edizioni, Milano, 1986, şi Paul Colilli, *The Angel's Corpse*, Palgrave Macmillan, 1999.

sunt dincolo de istorie, sociologie, morală sau literatură. Teritoriul Graalului, ca şi acela al experienţelor noastre onirice, al iluminării profetice, al „raptului" vizionar, circumscrie o zonă care e greu de clasat după criteriile curente: nu e „interioară", nu e „subiectivă", nu e nici „obiectivă", dar nici „nesenzorială". E autonomă, trans-subiectivă, suprasenzorială (fără să fie „abstractă" sau ideală). Ne aflăm într-o lume care are un fel de corp, dar nu e corporală, are un coeficient de rarefiere, dar nu e pur spirituală, are, cu alte cuvinte, şi ceva din ce e deasupra ei, şi ceva din ce e sub ea. Aceasta e lumea imaginalului, a „istmului" dintre lumi. Închipuiţi-vă un univers în care există tot ceea ce există în universul cunoscut de noi, numai că fără corp. Încercaţi să vă puneţi problema cum e să ai senzaţia de albastru fără a vedea, nemijlocit, un albastru fizic. Sau cum e să ai reprezentarea unui spaţiu nespaţial, respectiv a unui corp necorporal. Ştiu că e greu, dacă nu cvasi-imposibil, mai ales în limitele culturii europene moderne, care are dificultăţi să admită ca reale lucruri situate în afara cadrului dimensional consacrat. E unul din motivele pentru care simţim mereu nevoia unor referinţe extra-europene.

Metafora cea mai la îndemână pentru a descrie lumea imaginală e, nu întâmplător, *metafora oglinzii*. Căci ceea ce vedem în oglindă nu e nici fantasmă, nici fiinţă aievea.[11] „Apariţia" din oglindă nu e totuna cu fiinţa noastră

11. „Oglinda, pe de o parte – spune Calist Patriarhul –, nu poartă nici o grosime a lucrului arătat în sine, dar, pe de alta, ceea ce arată nu e cu totul nimic" (*Filocalia*, vol. VIII, ed. cit., p. 312).

concretă, dar depinde esențialmente de „apariția" noastră, se produce *numai* dacă ne așezăm în fața ei și dacă privim spre ea.[12] Lumea imaginală (care e lumea unde se simt acasă și îngerii) e un *plan de reflexie* între lumea spiritului și cea a materiei, sau, pe alt palier, între Dumnezeu și oameni. În „spațiul" ei cele două dimensiuni se regăsesc în contiguitate: una printr-o sacrificială mișcare coborâtoare (kenoză), cealaltă, prin asceză urcătoare.[13] La sfârșitul vremurilor, vom trece dincolo de planul acesta, pentru a întâlni Realul Suprem față către față. Dar până atunci, cât suntem încă în interval, adică „pe drum", vedem Realul acesta „prin oglindă, în ghicitură" (I Cor. 13, 12).[14]

---

12. Am atins, rapid, tema oglinzii și în „Îngerii. Elemente pentru o teorie a proximității", republicat în acest volum (Anexa I, pp. 253–280). *Cf.* și partea a doua a volumului de față.

13. Metafora oglinzii domină, în islamism, teologia Întrupării. Căci se vorbește de Întrupare și acolo, numai că Dumnezeu nu îmbracă trup deplin, ci se oglindește în conștiința credinciosului. Fiecare musulman în parte e mediul de reflexie al lui Dumnezeu, „suportul" Întrupării Sale. Din perspectivă creștină, e o doctrină eretică, docetistă, dar în logica internă a dogmei muhammedane lucrurile sunt coerente.

14. Oglinda – spune Sf. Maxim Mărturisitorul – „reflectă chipul lucrurilor originare, dar nu cuprinde înseși lucrurile în subzistența lor descoperită". Oglinda e o mijlocire care revelează și ascunde deopotrivă. Ca atare, e perfect adecvată modului de cunoaștere al omului căzut. Incapabil să intuiască, direct și pur, adevărul, omul post-edenic trebuie să se mulțumească a percepe reflexul lui, pe calea laborioasă a virtuții și a investigației: „Oglinda ne indică originalele prin virtute, iar ghicitura face străvezii originalele prin cunoștință" (Maxim Mărturisitorul, *Despre diferitele locuri grele din Sf. Scriptură*, în *Filocalia*, vol. III, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, pp. 156–158).

În aceeaşi oglindă – la care Moş Goriot nu are acces – se mişcă hieratic cavalerii Mesei Rotunde...[15]

Îngerii, despre care Scriptura spune că „văd pururea Faţa Tatălui" (Matei 18, 10), sunt oglindirea Feţei către care privesc. Iar cine contemplă chipurile îngereşti întâlneşte, în lumina lor, însăşi această oglindire. La rândul lui, omul care se străduieşte să trăiască după modelul protectorilor săi cereşti devine oglinda lor şi se oglindeşte în ei şi în oglindirea Feţei Tatălui. Viaţa spirituală e, în definitiv, o problemă de catoptrică, răsfrângerea în cascadă a luminii supreme până în cel din urmă ungher al lumii. Îngerii sunt purtătorii calificaţi ai acestui uriaş joc de oglinzi, transparenţele orânduite ierarhic prin care suntem „vizaţi" de Raza dumnezeiască. Grigorie Palama: „...puterile înţelegătoare şi duhurile slujitoare sunt luminile cele de al doilea, slujitori ai luminii de sus şi, ca lumini de al doilea, răsfrângeri ale primei lumini. Îngerul este cea dintâi fire luminoasă după cea dintâi, răsfrângând-o pe aceea. Este lumina a doua, o iradiere sau o împărtăşire a celei dintâi lumini."[16] Călugărul, ca imitator al îngerului, se împărtăşeşte şi el din luminile

---

15. În treacăt fie spus, dacă acorzi deplină realitate personajului lui Balzac – şi oricărui personaj literar – devii Madame Bovary, după cum dacă acorzi deplină realitate lui Lancelot, adică o realitate care nu e de natura „imaginalului", ci de natura imediatului, devii Don Quijote. Mie unuia îmi e mai simpatic acesta din urmă. Pentru că mi se pare mai nobilă sminteala de a comunica inadecvat cu un simbol, decât aceea de a comunica inadecvat cu o ficţiune. Periculoase sunt însă amândouă.

16. *Filocalia*, vol. VII, ed. cit., p. 477.

lui secunde, devenind, după cuvântul lui Nil Ascetul, „sfeşnic", „stea nerătăcitoare", „far".[17] Troparul Sfântului Isaac Sirul îl slăveşte ca pe un „purtător de lumină".[18] „...ne facem oglindă – spusese, de altfel, sfântul însuşi – căci vedem în noi asemănarea şi întipărirea adevărată a Celui ce e prin fire şi prin fiinţă Dumnezeu."[19]

Corpuri spirituale

Cu lumea imaginală, a îngerilor, suntem, cum am văzut, pe un tărâm în care binomul „corporal–necorporal" nu funcţionează. Avem de a face, dacă mi se îngăduie barbarismul, cu o lume „aparițională", o lume în care materia şi spiritul par a fi negociat o cale de mijloc, aşa încât imaterialul să poată apărea şi materialitatea să devină inevidentă. Ambivalenţa aceasta e o temă familiară în literatura alchimică (care caută *„piatra* filozofală", aşadar transfigurarea *celei mai dense* materii) şi în tradiţia „teozofică" europeană (a nu se confunda cu teozofia sectant-mondenă de sorginte Blavatsky–Besant). Am în minte autori ca Jakob Böhme, cel care pretindea că, înainte de a se întrupa în om, Dumnezeu s-a întrupat în lumea intermediară a îngerilor, sau ca discipolul său din veacul al XVIII-lea, pastorul luteran Friedrich

17. *Filocalia*, vol. I, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană" S.A., Sibiu, 1947, p. 155.

18. *Filocalia*, vol. X, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981, p. 515.

19. *Ibid.*, p. 192.

Cristoph Oetinger, care valorifică teologic noțiunea de *Geistleiblichkeit, caro spiritualis*. Un neoplatonician englez, Henry More, vorbea, cu un secol înainte, de *spissitudo spiritualis*, un soi de densitate diafană, iar celebrul Swedenborg (nu vă grăbiți să-l evacuați sceptic; Kant avea cuvinte de laudă despre el) definea aceeași „rubrică" ontologică ca fiind alcătuită din *apparentiae reales*. Formula aceasta e foarte expresivă, în echivocul ei: aparența și realitatea se contopesc în unitatea paradoxală a „apariției".[20]

Simt acumulându-se, în jurul cuvintelor mele, nedumerirea mustrătoare a ortodoxului cinstit. Cum adică? Nu putem vorbi despre îngeri decât mobilizând stranietăți iraniene, erezii teozofic-alchimice, neoplatonisme? Unde este Scriptura? Unde Părinții Bisericii? Ce e cu ectoplasmele astea suspecte? Mă grăbesc să intru în ordine. De fapt, cele mai îndrăznețe și mai convingătoare trimiteri la lumea imaginală și la „materia ei spirituală" tocmai în Scriptură se găsesc. Scriptura este aceea care, prin Sfântul Evanghelist Ioan, alătură doi termeni ce păreau condamnați la ruptură definitivă: *Verbum* și *caro*. Vă aduceți aminte? *Et Verbum caro factum est*. Ce sunt Evangheliile decât *Geistleiblichkeit*, duh al Cuvântului, coborât în trupul literei? Veți spune că nimeni nu contestă coerența

20. Un întreg colocviu a fost dedicat, în 1986, la Paris, temei „materiei spirituale". Actele lui au apărut în volum un an mai târziu, în seria „Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem". În acest volum (*La Matière spirituelle*, Berg International, Paris, 1987) veți găsi, între altele, un studiu despre Oetinger, al lui Pierre Deghaye.

intimă dintre cele duhovniceşti şi cele ale corpului, că însăşi alcătuirea noastră omenească e suflet şi carne deopotrivă, *Geistleiblichkeit*. Dar Iisus nu s-a întrupat într-o „materie spirituală", ci într-un trup deplin. De aici şi până la invocarea unei lumi distincte, în care cele „de jos" şi cele „de sus" se suprapun spectral e cale lungă. Bun. Atunci să citim ultimul capitol din Evanghelia după Luca, cel în care doi ucenici merg abătuţi spre Emaus şi îl întâlnesc, deodată, pe Învăţătorul lor înviat. Pe care însă nu-l recunosc, deşi stau cu el la masă. Învăţătorul reapare la Ierusalim dinaintea tuturor ucenicilor. Ucenicii se sperie! „Credeau că văd un duh" – spune textul. Nu e curios? Cel lângă care petrecuseră timpul cel mai preţios al vieţii lor apare, după Înviere, şi ei ori nu-l recunosc, ori se sperie. Iar El trebuie mai întâi să-i liniştească („Eu sunt, nu vă temeţi!") şi apoi, ca să-i convingă că nu e duh, să mănânce împreună cu ei peşte şi miere. E limpede că trupul Celui Înviat e trup adevărat („Pipăiţi-mă şi vedeţi: un duh n-are nici carne, nici oase, cum vedeţi că am eu"). Şi totuşi *ceva e altfel*, după cum *altfel* decât de obicei va fi arătat Hristos şi în episodul Schimbării la Faţă: „s-a schimbat înfăţişarea Feţei" – spune acelaşi evanghelist. În ambele cazuri, ucenicii au o experienţă distinctă de senzorialitatea curentă, un amestec de luciditate şi extaz, de văz şi viziune. Ei văd corpul lui Iisus, dar văd „corpul slavei" Sale. Iar noţiunea de „corp al slavei", înţeles ca trans-substanţiere a corpului fizic obişnuit, se înscrie în chip firesc în vocabularul pe care îl tot tatonăm încă de la începutul acestui curs:

caro spiritualis, spissitudo spiritualis, Geistleiblichkeit[21]. Transfigurat, Iisus participă la un nivel al realului în care personaje de mult defuncte (Moise şi Ilie) sunt co-prezente, arătându-se şi ele „în slavă" (Luca 9, 31), cu o veridicitate care îl îndeamnă pe bunul Petru să le propună improvizarea rapidă a trei adăposturi. Bineînţeles că nu e vorba nici de stafii, nici de vedenii. E vorba de o „răpire", de un acces fulgurant, obţinut prin bunăvoinţa harului, la o lume supra-firească, aceeaşi în care au călătorit, uneori, profeţii şi sfinţii. Lumea aceasta este şi lumea angelofaniilor. Şi îngerii când apar, luminoşi, oamenilor trebuie să vorbească asemenea lui Iisus la Ierusalim, după Emaus: „Nu vă temeţi!" Şi ei iau, pentru a se manifesta,

---

21. Vezi şi Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Éditions Présences, Saint-Vincent-sur-Jabron, Paris, 1971. Dar problema în sine apare abundent în scrierile Sfinţilor Părinţi. Pentru Grigorie Sinaitul, corpul slavei („trupul nestricăciunii") e totuna cu trupul paradiziac, neîntinat, al cuplului originar de dinaintea păcatului şi cu trupul învierii de la sfârşitul veacurilor: „Trupul nestricăciunii este trupul pământesc afară de musturi şi de grosime, prefăcut în chip negrăit din trup sufletesc în trup duhovnicesc, încât este *şi pământesc, şi ceresc* (*s.m.*, A.P.), prin subţirimea înfăţişării dumnezeieşti. Căci aşa cum a fost plăsmuit la început, aşa va şi învia..." „Trupul nestricăciunii" e „fire îndumnezeită", „pământ sfânt" (*terra lucida*...), după cum „Împărăţia *Cerurilor*" e „*Pământul* celor blânzi" (*s.m.*, A.P.), „Pământul făgăduinţei" (*cf. Filocalia*, vol. VII, ed. cit., pp. 105–106). Isaac Sirul numeşte trupul înduhovnicit „trup răpit", răpit, prin exerciţiu ascetic, propriei sale corporalităţi, fără anularea ei (*cf. Filocalia*, vol. X, ed. cit., p. 172).

„aparența reală" a unui corp.[22] În clipa privilegiată a contactului cu asemenea făpturi cerești, omului i se lărgește, instantaneu, câmpul vizual, în așa fel încât să perceapă țesătura altui „grad" al existenței. „Gradul" acesta nu e gradul suprem. Dumnezeu nu poate fi vizitat la El acasă. El poate da doar întâlnire credinciosului într-un „loc neutru", locul teofaniilor și al angelofaniilor, locul revelațiilor și al inspirației, al ritualurilor, al iluminării. În puține cuvinte, locul acesta, aflat în intervalul dintre lumea pământească și Tronul dumnezeiesc, poate fi numit *mundus imaginalis*, „centura de smarald a lumii noastre"...

Nicăieri, peste tot, „înăuntru", „în afară"

Lumea imaginală e reală, dar e *altfel* reală decât ceea ce socotim, de regulă, real. Nu poți să mergi spre ea uitându-te pe o hartă, nu e „undeva", pentru că e ubicuă. Ea trăiește numai ca urmare a unei relații: relația dintre

22. Și Grigorie cel Mare, și Toma d'Aquino admit că îngerii pot asuma, în anumite împrejurări, un corp translucid, o expresie trupească de tipul aerului condensat (*cf.* Leopold Kurz, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln*, Bader'sche Verlagsbuhandlung, Rottenburg A.N., 1938, p. 104, și Fr. Wilhelm Schlössinger O.P., „Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung", în *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, vol. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, p. 204). În asemenea cazuri, „corpul de aer" nu este iluzoriu, ci real. El este însă, nu mai puțin, rezultatul unei ieșiri a îngerului *în afara* sferei sale de existență, adică a „lumii imaginale".

ea însăşi şi cel care o caută. Cu alte cuvinte, ca să se deschidă, are nevoie de activarea interesului tău pentru ea şi de o facultate specială, din familia imaginaţiei. În acest sens, ea este o lume virtuală, care se desfăşoară „obiectiv" abia în momentul în care sunt dispus să prind contur în faţa ei. *Îi fac loc*, mă raportez la ea, o chem – atunci ea se manifestă. Bat – mi se deschide. Dacă însă îmi iau ochii de la luminile ei crepusculare – se volatilizează, se închide, reintră în virtual. O observaţie a unei călugăriţe vizionare din secolul al XII-lea, Hildegard von Bingen, descrie foarte precis acest raport: „Dacă în om nu există întrebare, nu există nici în Duhul Sfânt răspuns." Lumea imaginală e tot atât de reală şi de ireală pe cât este lumea vizibilă pentru un orb. Trebuie ca orbului să i se deschidă ochii pentru ca uriaşa rezervă de virtualitate în care trăise ca nevăzător să capete substanţă reală.

Sensibilitatea artistică are adeseori intuiţia acestei „specii ontologice" care se întrupează în funcţie de „proiecţia" unui interlocutor. Villiers de l'Isle Adam spune undeva că îngerii se obiectivează în tocmai extazul pe care îl provoacă şi că, de fapt, substanţa lor e chiar extazul. Îngerul nostru este, ca să spun aşa, fiinţa extazului nostru. E un moment de ieşire din sine către o realitate extatică a propriului eu. Ca într-un minunat vers al lui Saint-John Perse despre felul în care, uneori, speranţele se corporeifică, coagulează. Ele devin fiinţe autonome, deşi au început prin a nu fi decât „emanaţia" ta. La fel, îngerul e al tău şi totuşi străin de tine: nu este o umbră, nu face

mişcările pe care le faci tu: pentru că este varianta ta îmbunătăţită, mai reală, într-un sens, decât eboşa care eşti.[23]

Cu ce investiţie de *certitudine* putem aborda această ciudată lume, în acelaşi timp reflectată şi reală? Să ne imaginăm, spune Corbin, că există o dispută în legătură cu certitudinea existenţei focului. În discuţie intră, în acest caz, cel puţin trei moduri de a fi sigur. Unul teoretic (ştiu – orice s-ar spune – că focul există), altul senzorial (văd sau am văzut focul), şi altul de ordinul experienţei individuale: am atins, cândva, focul şi m-am ars. Certitudinea ultimă e, în fond, cea mai intensă, e certitudinea omului păţit. Pe de altă parte, tocmai ea se comunică cel mai greu celor care nu s-au ars niciodată. Nimeni nu-mi poate contesta păţania, dar eu n-o pot impune nimănui cu aceeaşi forţă a evidenţei. Aşa e „imaginalul": îl poţi vedea, dar nu-l poţi „arăta" nimănui. Nu poţi arăta nimănui un fulger. N-ai timp. Până să ridici degetul, ceea ce voiai să arăţi a dispărut. În plus, aşa cum spuneam mai devreme, nu poţi arăta ceva care s-a născut ca ecou *personalizat* al mişcării tale. „Virtualul" „meu" nu e şi al altuia. Fiecare trebuie să-şi grădinărească *propria* virtualitate, să aducă la manifestare *propria* sa comunicare cu *mundus imaginalis*.

---

23. Un provocator *Denkexperiment* pentru explorarea „imaginalului" poate fi o lectură din Emanuel Swedenborg; de pildă, *De caelo et eius mirabilibus, et de inferno ex auditis et visis*, trad. engl. *Heaven and its Wonders and Hell*, The Swedenborg Society, Londra, 1966.

Ceea ce nu înseamnă că această lume e lipsită de autonomie. Ea are „geografia" ei, spre care se poate „călători", e drept, fără hartă şi în afara cardinalităţii obişnuite.[24] Poţi fi „purtat" spre imaginal, „răpit" la ceruri, ca Ezechiel şi ca prorocii în genere (*mi'raj* se numeşte răpirea aceasta în limba lui Muhammad), dar poţi avansa spre el şi printr-un efort ascetic născător de ruptură ontologică. E vorba de a obţine o „răsturnare" a amplasamentului tău intelectual, o conversie, o transfigurare: ceea ce era interior devine exterior şi ceea ce era exterior devine lăuntric. Ajungi în „altă dimensiune", una în care nu mai eşti distinct de ceea ce percepi, ca în lumea fizică, ci *percepi contopindu-te* cu obiectul experienţei tale. În Iran există metafore foarte puternice despre desfăşurarea acestei experienţe. E ca şi cum, se spune, îţi pui o picătură de balsam în podul palmei şi, încet-încet, balsamul ajunge pe partea ei exterioară, „trecând" prin palmă, intrând tot mai adânc în ea, atât de adânc încât sfârşeşte „în afara"

---

24. Scenariul călătoriei include, inevitabil, figura călăuzei. Neoplatonismul persan invocă, uneori, prezenţa unui tânăr (de fapt o entitate fără vârstă, care se recomandă drept „cel întâi creat" – *protoktistos*) şi care, ca unul care „vine de dincolo", poate fi ghidul căutătorilor. E, de fapt, un arhanghel, îmbrăcat în purpură. De ce e în purpură? Pentru că teritoriul din care vine e presupus a fi un teritoriu al luminii pure şi, când lumina pură, care e aurie, ajunge să traverseze lumea imediată, care e o lume tenebroasă, ea se colorează în roşu. Purpura este aspectul pe care îl capătă lumina într-o ambianţă de întuneric. *Cf.* Henry Corbin, *L'Archange empourpré*, Fayard, Paris, 1976, pp. 196 şi 202–203. *Cf.* şi *idem*, „Nécessité de l'angélologie", în *L'Ange et l'Homme*, col. „Cahiers de l'Hermétisme", Albin Michel, Paris, 1978, p. 23.

interiorității. Cu alte cuvinte, cu cât pătrunzi mai tenace spre interior, cu atât eşti mai aproape de o *altă* exterioritate. Sau, altfel spus, dacă avansezi suficient de mult spre înăuntru, dai, într-un târziu, de un „în afară", dar de un *alt* „afară" decât cel din care plecaseşi. Ieşi din realul imediat, dar nu pentru a te pierde în indistinct şi fantasmagorie, ci pentru a lua cunoştinţă de un alt real, cu alte coordonate şi alt statut ontologic. Din lumea lui „unde", treci într-o lume care e, ca să spunem aşa, originea lui „unde". Spaţiul devine calitativ, se lasă parcurs mai încet sau mai repede, în funcţie de metabolismul stărilor sufleteşti, timpul devine şi el calitativ, ceea ce înseamnă, între altele, că devine reversibil. Totul depinde de energia unei facultăţi lăuntrice conştient activate. Imaginalul e o lume *reală* care însă se alcătuieşte, se articulează, există numai în măsura în care această facultate lăuntrică o „secretează". Ceea ce este spectaculos în această *interioritate* care produce un *exterior* este că, în cele din urmă, interiorul devine anglobant, învăluie exteriorul. Ne confruntăm cu o lume care, ca orice lume oglindită, răstoarnă raporturile. Nu mai există un corp înăuntrul căruia întâlnim sufletul. Există o realitate sufletească înăuntrul căreia întâlnim, ca pe un sâmbure, corpul. Interioritatea, dacă puteţi accepta acest paradox, înveleşte lumea exterioară, o conţine. Tot astfel cum aripile îngerului – sugestie a spiritualităţii lui antigravitaţionale – îi acoperă trupul.

Ni se oferă, cum vedem, ocazia să mai demolăm o dihotomie. Cea care separă „interiorul" de „exterior". În general, avem înclinaţia să plasăm „spiritul" în spaţiul nostru lăuntric şi să definim lăuntricul în termeni de

„subiectivitate". Asta pleacă de la o reprezentare aş spune modernă a fiinţei umane: ai un corp, o carcasă şi o „interioritate" care subzistă tenebros înlăuntrul acestei carcase, fie că se cheamă „suflet", „subconştient", „inconştient (colectiv)", „viaţă afectivă", „morală" etc. Lucrurile n-au stat aşa întotdeauna. Imagistica medievală aşază, cum ştiţi, în jurul capetelor de sfinţi ceva care se cheamă *nimb* (există cărţi foarte frumoase despre istoria nimbului în reprezentarea picturală). Nimbul e o referinţă la calitatea „interioară" a personajului (sfinţenie, extaz etc.), dar el *învăluie* corpul fizic, îl conţine. „Carcasa" e aceea care stă înăuntru, ca un nucleu tare al fiinţei, care, în întregul ei, e mai amplă şi mai subtilă. Corpul e *înconjurat* de „interioritatea" lui ca de o mandorlă. Aţi văzut că decorul catedralelor plasează, de multe ori, silueta umană într-un fel de „migdală" de piatră. „Migdala" aceasta este „interior" devenit expresie exterioară, interior anglobant, faţă de care corpul fizic e miez, nucleu dens, germene. „Consemnarea" spiritului în perimetrul interiorităţii – un tenace reflex al simţului comun – e un prim pas spre suspendarea „realităţii" lui. Cu lumea imaginală – şi, implicit, cu lumea îngerilor –, redescoperim „exterioritatea" spiritului, faptul că el e o lume autonomă, un regn aparte şi nu o umbră somnolentă, subzistând stins în pivniţele corpului.[25]

---

25. Îngerul, cel păzitor în primul rând, e greu de „situat" după criteriile curente. El e în acelaşi timp interior şi exterior, acasă în lumea „de dincolo", ca şi în lumea „de aici", imanent şi transcendent. Oficiul angelic constă tocmai, într-un anumit sens, în suspendarea acestor distincţii.

Tipul acesta de parcurs nu pare distribuit foarte democratic. S-ar zice că e o experiență rezervată câtorva aleși. Ei bine, „fenomenologia imaginalului" anulează această îngrijorare *politically* corectă... Saltul în lumea de care vorbim e garantat pentru toată lumea. Toți ajungem, în cele din urmă, în „țara lui non-unde", și anume în momentul în care trecem pragul morții. În *mundus imaginalis* (Corbin îi spune și *mundus archetypus*) nu sălășluiesc numai „imaginile" lucrurilor particulare. Asta se întâmplă doar în răsăritul ei, în cetatea numită *Jābalqā*. La apus, într-o altă cetate, *Jābalqā*, întârzie, postum, sufletele repauzaților, laolaltă cu evenimentele vieții lor sufletești. Moartea e, într-o primă etapă, o experiență a „imaginalului", o „trezire" în lumile intermediare. De aceea spune un *hadith* al Profetului: „Oamenii dorm. Când mor, se trezesc." „Imaginalul" e spațiul în care se „descompune", după exit, experiența noastră sufletească. Toate componentele ființei noastre se descompun, la momentul cuvenit, într-un „spațiu" determinat. Corpul se descompune în regnul lui (cel mineral), sufletul în regnul lui, ideile în regnul lor. „Regnul" în care se descompune încărcătura noastră sufletească e „imaginalul". Din fericire, sufletul, obosit și dezorientat, e întâmpinat și asistat acolo de locuitorii „de drept" ai zonei, care sunt îngerii.

Imaginația divină

Am spus, de câteva ori, că există un „organ" pentru perceperea lumilor intermediare și că organul acesta e *din familia* imaginației. Adaug imediat că nu de imaginația

comună e vorba, cea care produce vedenii, care delirează, uneori şarmant, alteori smintitor, cea de care uzează şi abuzează frecvent artiştii, mincinoşii şi beţivii. E vorba de *imaginatio vera*, o facultate creatoare, structurată şi structurantă, definită de mulţi autori ca net diferită de imaginaţia obişnuită.[26] Voi aminti, de pildă, reflecţiile Sfântului Grigorie Palama (secolul al XIV-lea), care opune imaginaţiei „omeneşti", legată de conformitatea sufletului cu trupul, şi deci marcată fiziologic, o altă specie a imaginaţiei pe care o numeşte *divină*, liberă de amprenta corporalităţii, orientată nu spre eludare şi substituţie arbitrară a realului, ci spre *instaurare* de realitate.[27] Iată un text caracteristic din tratatul *Despre sfânta lumină*: „...imaginaţia (*phantasia*) dumnezeiască se deosebeşte mult de imaginaţia noastră omenească. Căci aceea se întipăreşte în latura noastră cu adevărat cugetătoare şi netrupească. Imaginaţia omenească însă se desfăşoară în latura sufletului nostru apropiată de trup. Ceea ce primeşte întipărirea acolo este cea mai din vârf parte a sufletului raţional; pe când dincoace este aproape ultima parte a puterilor sufleteşti. Aceasta se întipăreşte în mişcările simţurilor; acolo, de vrei să afli cine produce întipărirea

26. Pentru câteva exemple, vezi, iarăşi, articolul meu din 1992, reluat în acest volum, la pp. 253–280.

27. Dat fiind că imaginaţia „divină" nu e legată de corp, rezultă că ea supravieţuieşte corpului. Textele mai multor tradiţii coincid, în această privinţă. După moarte, toate facultăţile senzitive se resorb într-o singură facultate, un „agregat" sinestezic, care devine unic instrument de orientare şi de comunicare cu fiinţele ierarhiilor cereşti.

în puterea cugetătoare a proorocilor, ascultă pe Marele Vasile care zice: «Proorocii au văzut prin aceea că Duhul Se întipărea în partea conducătoare a lor» [la Prorocul Isaia]. Deci Duhul cel Sfânt este Cel ce se aşază în mintea proorocilor şi, folosindu-se de înţelegerea lor ca de o materie, povesteşte în ea prin Sine cele viitoare, întâi lor şi prin ei nouă."[28] Pentru contemplarea celor nevăzute, mintea are nevoie de imaginaţie, spune şi Calist Catafygiotul, cu condiţia ca aceasta să fie povăţuită de credinţă.[29]

Spuneam adineauri că *imaginatio vera* e o facultate instauratoare de realitate, cu alte cuvinte că ea poate produce lumi consistente. Prin aceasta, ea este, într-un anumit sens, de aceeaşi natură cu înzestrarea creatoare a lui Dumnezeu şi ca atare infinit mai productivă decât stricta

---

28. Grigorie Palama, *Despre sfânta lumină*, în *Filocalia*, vol. VII, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1977, p. 344. O notă a Părintelui Stăniloae (*loc. cit.*, n. 24, pp. 344–345) aduce câteva utile precizări, legând tema imaginaţiei dumnezeieşti de aceea a virtualului: „Pentru ca să înţeleagă şi să transmită ceea ce-i comunică Duhul, mintea se foloseşte de imaginaţie. Căci imaginaţia dă forme celor mai presus de formă [...]. Deci există o imaginaţie (*virtuală, s.m.*, A.P.), sau o putere care conduce imaginaţia omenească spre înţelegerea şi transmiterea celor comunicate de Duhul şi în Duhul Sfânt. Imaginaţia virtuală dumnezeiască lucrează asupra imaginaţiei omeneşti. Ultima e imprimată de prima. Ele nu mai sunt despărţite, ci prima ia loc şi se articulează în ultima, arătându-se întipărită în ea." Vezi şi Jean Meyendorff, *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes*, vol. II, Louvain, 1959.

29. *Cf.* Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască şi viaţa contemplativă*, în *Filocalia*, vol. VIII, ed. cit., p. 405.

fantezie omenească. Dați-mi voie să recurg din nou la virtuțile limbii germane. Există, în germană, doi termeni pentru „imaginație": *Einbildung* și *Vorstellung*. Primul pune accentul pe componenta strict subiectivă a procesului. Produci, în limitele interiorității tale, o *formă* fără corespondent exterior. *Sich etwas einbilden* e „a-ți închipui ceva". (Românescul „în-chipuire" echivalează riguros cu *ein-bilden*.) Cu *Vorstellen*, lucrurile se schimbă: avem, de data aceasta, un prefix, *vor-*, care trimite în afară, în față, și un verb, *stellen*, care înseamnă „a așeza", „a pune". Accentul cade, prin urmare, pe o operațiune ofensivă, „obiectivantă", pe o *pro-punere*. Actul creator despre care se vorbește în Geneză nu e de tipul *Einbildung*, nu e o reverie privată a Creatorului. Facerea lumii e ceva de tip *Vorstellen*, e o „propunere": Dumnezeu „imaginează" lumea în sensul că o așază dinaintea Sa, ca pe ceva cu totul distinct de Sine. „Interiorul" dumnezeiesc (un fel de-a spune, căci nu putem compartimenta astfel transcendența Sa) se „cosmicizează". Orice act creator adevărat „imită" această „manevră" originară. Iar aproprierea imaginalului e, din acest punct de vedere, un act creator, un fel de a „vizualiza" trans-vizualul, un efort de a gândi nu concepte, ci imagini, nu forme stabile, ci metamorfoze. (*Intelligere* – spunea Giordano Bruno – *est phantasmata speculari*.) Una din funcțiile îngerului – ca ființă intermediară – e, nu întâmplător, și aceea de a vizualiza nevăzutele, de a conferi denegânditului pregnanță intuitivă. Îngerul e ghidul optim în voiajul sufletului către lumea sa, către universul imaginal.

„Cosmicizarea" interiorității relativizează, în chip semnificativ, nu numai distincția comună dintre văzut și nevăzut, ci și pe aceea, definitorie pentru tradiția europeană, dintre „gândire" și „existență". Firește că putem gândi lucruri care nu au corespondent „real" și că, pe de altă parte, există realități care nu pot fi gândite până la capăt. Dar obiceiul nostru de a așeza mereu față-n față gândirea și existența, de a le situa dihotomic, nu face decât să pietrifice un *malentendu*. E ca și cum ar fi vorba de două lumi cu totul diferite, a căror co-prezență ne condamnă la o fatală schizofrenie epistemologică. Or, în lumea imaginală, gândirea și existența coincid. De îndată ce gândesc un lucru, lucrul pe care îl gândesc există. Și tot ce există e alcătuit din substanța gândirii mele. În acest sens am invocat facerea dumnezeiască a lumii: un act în care „a gândi" e simultan cu „a înființa", în care simplul fapt de a gândi instituie ființa.

Cred că sunteți în plină indigestiune metafizică. Am exagerat, poate, livrând într-o singură prelegere informații atât de numeroase, de diverse și – din unghiul deprinderilor mentale curente – destul de curioase... Data viitoare voi fi, sper, mai ponderat și mai digerabil. Voi vorbi despre îngerul păzitor al fiecăruia. Și, într-un fel, mă felicit că v-am plimbat prin zone atât de ne-conforme, încât, anunțând că trecem la problema îngerului păzitor, să avem cu toții sentimentul că ne întoarcem pe pământ, că revenim la „realitate"...

3. Îngerul de lângă om: păzitorul ceresc

O rugăciune pe care, până mai ieri, o ştiau toţi credincioşii sună astfel: „Îngerul lui Dumnezeu, păzitorul meu cel sfânt, care mi-eşti dat de la Dumnezeu din cer, rogu-te pe tine cu tot dinadinsul, tu astăzi mă luminează, de tot răul mă fereşte, către fapte bune mă povăţuieşte şi spre calea mântuirii mă-ndreptează, amin!" Teologia îngerului păzitor, în esenţa ei, e integral cuprinsă în textul concis al acestei rugăciuni. Rezultă, mai întâi, că *avem* un înger păzitor, apoi că, deşi „îl avem", el *nu ne aparţine*, ci ne e dat de Creatorul lumii, şi, în sfârşit, că funcţiile îngerului păzitor sunt, în mare, patru, ca braţele unei cruci: el ne este *învăţător* (ne luminează, aduce un spor de cunoaştere), *protector* (ne fereşte de rele, de *toate* felurile de rele), *sfătuitor* (ne îndeamnă spre fapte bune, ne propune criterii ale acţiunii îndreptăţite) şi *călăuză* mistică (ne arată calea mântuirii). Cu un singur cuvânt, funcţia generică a îngerului este buna noastră *orientare*. Bună orientare în plan cognitiv, pragmatic, etic şi soteriologic.

Se pune însă întrebarea ce temei scripturar există pentru o asemenea doctrină, ce spun textele revelate? În genere, se afirmă că probele vin mai curând din Noul Testament. E o exagerare. Sunt destule locuri în Vechiul Testament care sugerează, dacă nu vorbesc explicit, despre o prezenţă angelică protectoare alături de oameni. În Psalmul 91, de pildă, versetul 11, citim: „El (Dumnezeu) va porunci îngerilor Săi să te păzească în toate căile tale." Pasaje asemănătoare apar şi în Psalmul 34, 7, în Geneza 48, 16, în Exodul 23, 20, ca să nu pomenim de Cartea lui Tobit. E adevărat că în Noul Testament pasajele de acest tip sunt mai numeroase şi mai precise. Le voi invoca pe cele mai spectaculoase. Nu există om, oricât de neînsemnat, oricât de „mic", care să nu aibă în ceruri un înger al său, cu ochii aţintiţi spre Faţa Tatălui – spune Iisus (Matei 18, 10). Cine dispreţuieşte pe cel mai precar dintre oameni îi dispreţuieşte, aşadar, îngerul şi întunecă, indirect, Tronul dumnezeiesc. În Epistola lui Pavel către Evrei (1, 14) îngerii sunt numiţi „duhuri slujitoare, trimise să îndeplinească o slujbă pentru cei ce vor moşteni mântuirea", adică pentru oameni. Capitolul 12 din Faptele Apostolilor relatează o poveste năucitoare: Apostolul Petru e scos din închisoare de un înger, bate, în puterea nopţii, la uşa unor prieteni, iar aceştia, convinşi că o asemenea evadare e imposibilă, socotesc că cel de la uşă nu poate fi Petru, ci îngerul lui! Pentru acea comunitate protocreştină era, prin urmare, de la sine înţeles nu numai că Petru avea un înger, dar şi că îngerul acela *îi semăna* până la identitate.

Nu e nevoie însă să ne mişcăm numai în spaţiul creştin pentru a întâlni figura unei instanţe proteguitoare şi/sau călăuzitoare. O întâlnim în Egipt[1], în Iran[2], la greci (care echivalează, adesea, „daimonul" cu conştiinţa şi sufletul)[3],

---

1. E vorba de dublul animic (*ka*) al fiecăruia, reprezentat, de regulă, ca pasăre. În cazul regilor, un sens de „geniu personal", asimilabil energiei vitale (*ka*), e asociat, în epoca târzie, lui *Chai*, un fel de zeitate a destinului. *Cf.* Dimitri Meeks, „Génies, Anges et Démons en Égypte", în *Génies, Anges et Démons* (Sources Orientales, VIII), Éditions du Seuil, Paris, 1971, pp. 43 şi urm. *Cf.* Hans Bonnet, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Walter De Gruyter, Berlin, New York, 1971, art. „Dämon" (pp. 146–148) şi „Ka" (pp. 357–362). De asemenea, *Lexikon der Ägyptologie*, Otto Harassowitz, Wiesbaden, 1980, vol. III, art. „Ka" (col. 275–287).

2. *Cf.* ideea mazdeistă de „eu ceresc transcendent"(*Fravarti*) : Henry Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, Paris, 1972, vol. IV, p. 52, şi *idem*, *L'Homme de Lumière dans le Soufisme iranien*, Éditions Présences, Saint-Vincent-sur-Jabron, 1971, pp. 39 şi urm. (*Fravarti-Daênâ*). *Cf.*, de asemenea, Dr. Mohammad Mokri, „L'Ange dans l'Islam et en Iran", în *Anges, Démons et Êtres intermédiaires*, al treilea colocviu ţinut pe 13 şi 14 ianuarie 1968 la Paris, éd. Labergerie, 1969, pp. 65–87. În acelaşi volum, Henry Corbin se referă la Sohrawardî, pentru care îngerul păzitor („Natura Perfectă") este *polul celest al persoanei umane terestre*, dimensiunea polară a omului (Henry Corbin, „Notes pour une étude d'angélologie islamique", vol. cit., p. 57).

3. Referinţele sunt nesfârşite, de la „daimonul" socratic, la Plotin, Filon şi Plutarh (fără să uităm gnoza şi extensiile neoplatonice în genere). *Cf.* Marcel Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, 1963. Se citează curent (*cf.* Joh. Oswald, *Angelologie, daß ist die Lehre von den guten und bösen*

la romani (care vorbeau de „genii" veghind asupra unui anumit loc, a unui om, a unei familii)[4], la musulmani[5], în ambianța tibetană[6], în cea iudaică[7] etc.[8]

Engel im Sinne der katholischen Kirche, Paderborn, 1889, p. 126) Menandru, după care omul capătă, la naştere, un *daimon*, ca bună călăuză prin viaţă (*mystagogòs tou biou agatós*), Pindar, cu al său *daimon genéthlios*, sau Epictet, pomenind de „nobilul protector al fiecăruia din noi" („Închide-ţi uşa şi fă întuneric, dar tot nu vei rămâne singur. [...] Pentru a te vedea, el nu are nevoie de lumină") (*cf.* Epictetus, *Discursuri*, cartea I, cap. 14, citat după ediţia Oldfather, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1998, p. 103).

4. *Cf.* Horaţiu, *Epistulae*, 2, 2: *Scit genius, natale comes qui temperat astrum* („O ştie Geniul, tovarăş şi călăuza stelei noastre" [Horatius, *Epistulae* 2, 2, 187, trad. rom. de Ion Acsan în Horatius, *Opera omnia*, Editura Univers, Bucureşti, 1980, p. 303]). În Faptele Apostolilor (10, 3), se admite că lângă romanul Cornelius, înainte de a fi botezat, adastă un înger.

5. *Cf.* Paul Arno Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Reinhold Berger, 1928, cap. XXIII. De fiecare om, se spune, se ocupă 160 de îngeri. Un rol special au însă cei doi *al-Hafaza* (Coran, 6, 61; 50, 17; 82, 10–12; 86, 4), aşezaţi unul la stânga şi unul la dreapta fiecărui credincios. *Cf.* Toufy Fahd, „Anges, Démons et Djins en Islam", în *Génies, Anges et Démons* (Sources Orientales, VIII), pp. 163–164.

6. Aşa-numiţii *'go-ba'i-lha*. *Cf.* Irène Martin du Gard, „Génies et Démons au Tibet", în *Génies, Anges et Démons...*, pp. 396–398.

7. *Cf.*, între altele, André Caquot, „Anges et Démons en Israel", în *Génies, Anges et Démons...*, pp. 137–138.

8. Câteva referinţe extra-creştine (pigmeii Africii Centrale, de pildă) şi la Claus Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Kreuz Verlag Stuttgart-Berlin, 1978, pp. 102–103. *Cf.*, de asemenea, Peter Lamborn Wilson, *Engel*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1981, pp. 102 şi urm.

Prezența îngerului alături de om e, de fapt, cazul particular al unei prezențe *angelice la toate nivelurile lumii create*. O confirmă, mai întâi, foarte explicite pasaje evanghelice. În Apocalipsă se vorbește despre îngeri care controlează vânturile, pământul și marea (7, 1–3), au stăpânire asupra focului (14, 18) și asupra apelor (16, 4–5). Fiecare district al lumii create e, așadar, administrat, prin mandat divin, de cetele îngerești, care constituie un soi *de potențare transcendentă* a realului. Pornind de la anumite mențiuni veterotestamentare (Deuteronomul 32, 8 – versiunea Septuaginta, Daniel 10, 13), Clement din Alexandria sau Vasile cel Mare așază sub protecție angelică și națiunile, orașele și bisericile locale.[9] Mari comentatori ai Scripturii, de la Origene și Ambrozie la Augustin și Toma d'Aquino (ca de altfel și o seamă de texte apocrife, Enoh în primul rând), cad de acord asupra faptului că „totul e plin de îngeri"[10]. Înclinația de a dubla universul

---

9. Pentru „îngerii națiunilor", *cf. infra*, cap. V.

10. Sf. Augustin, *De divers. quaest.* 83 qu. 79: *Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam, sicut aliquot locis divina Scriptura testatur...* („Fiecare lucru vizibil în această lume are o potențare îngerească mai presus de el însuși, după cum afirmă Sfânta Scriptură în câteva locuri..."). Pentru alte locuri, pe aceeași temă, *cf.* Heinz Kühn, *Das Reich des lebendigen Lichtes. Die Engel in Lehre und Leben der Christenheit*, Oswald Arnold Verlag, Berlin, 1947, pp. 166–172. Vezi și Ansgar Vonier O.S.B., *Die Engel*, Joseph Habbel, Regensburg, 1932, pp. 74–76, Pascal P. Parente, *The Angels*, Grail Publications, St. Meinrad, Indiana, 1958, pp. 97–122 etc. Pentru poziția Sf. Toma d'Aquino, *cf.* Wilhelm Fr. Schlössinger O.P., „Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung", în

vizibil cu o puzderie de „duhuri" lucrătoare acţionând nevăzut asupra a tot ce există pare să ţină de structura originară a înţelegerii omeneşti. O dovedesc animismele de pretutindeni, ca şi ample secţiuni ale folclorului planetar, cu care v-aţi întâlnit, sper, în copilărie. Dincolo de ce se vede, proliferează harnice comunităţi de „spirite": gnomi (pitici), ocupându-se, în căldura umedă de sub pământ, de rădăcinile plantelor, silfe modelând norii, salamandre intervenind în morfologia flăcărilor... Mentalitatea arhaică multiplică euforic speciile substratului ascuns al lumii şi se străduieşte să intre în legătură cu ele pe cale magică. Ierarhiile cereşti despre care vorbesc marile religii nu se pot compara însă cu această multicoloră devălmăşie. Ele nu ilustrează „mecanismele" secrete ale naturii, ci o ordine supra-naturală, orientată soteriologic. Îngerii fac lumea să meargă, dar, mai ales, o fac să meargă spre orizontul salvării. În plus, ei nu acţionează autonom, nu sunt o puzderie de trepăduşi care se agită funcţional, fiecare în legea lui. Îngerii sunt, ca să spunem aşa, un „câmp energetic" riguros organizat şi cuplat la Principiul Suprem: toţi privesc Faţa Tatălui şi lucrează în numele Lui. Ei intermediază între Creator şi creaţia Lui, între existenţele particulare şi unitatea universalului, între văzut şi nevăzut, garantând că nimic nu poate rămâne în afara economiei dumnezeieşti, că ordinea creată nu poate fi concepută în afara ordinii finale, a mântuirii.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, vol. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, pp. 186–208.

Fie pentru că au de răspuns unor derapaje eretice, fie pentru că au talente de filozofi (adică o anumită neliniște speculativă), fie pentru că nu se pot sustrage gratuității iscoditoare a minții omenești, teologii dintotdeauna și-au pus tot soiul de întrebări despre îngeri, care, din punctul meu de vedere, nu merită foarte multă atenție. Solicitante pentru inteligență, ele nu duc prea departe, când ceea ce cauți e o *intuiție operativă* a regnului îngeresc. Eu cred că toate lucrurile despre care vorbim merită să fie gândite și asumate numai în măsura în care pot deveni altceva decât simplă informație istorică și dogmatică. Putem, firește, divaga sprințar, putem construi raționamente și metafore, dar totul e inutil câtă vreme reflexia noastră nu are un impact durabil asupra modului nostru de a fi, câtă vreme ea nu se convertește într-o experiență personală transfiguratoare.

Scolastica a reușit, mai întâi, să clasifice propozițiile privitoare la îngeri, după gradul lor de certitudine, respectiv de argumentabilitate teologică. Există propoziții *de fide* sau *fidei proxima*, sigure, acceptabile ca articole de credință. Pe acest palier dogmatic se admite, de pildă, că există îngeri, că ei sunt trimiși de Dumnezeu pentru slujirea și protecția oamenilor și că există îngeri păzitori care se ocupă de omul individual pe tot parcursul vieții sale. Propozițiile acestea nu se pot contesta fără riscul de a cădea în afara credinței. Foarte solide, bine întemeiate teologic, dar nu la nivelul primelor, sunt propozițiile *saltem theologica certa*. O asemenea propoziție este aceea

potrivit căreia numai credincioşii au un înger păzitor propriu. Cei care cred că orice om, credincios sau nu, are un înger păzitor se situează pe un nivel de certitudine mai modest, dar încă validabil: *sententia communis*. Se poate coborî mai departe, spre propoziţiile unanim acceptate, dar mai palide din punct de vedere dogmatic: nu numai omul, ci şi unele comunităţi omeneşti se bucură de protecţia unei instanţe angelice.

Dezbaterea cea mai vie dintre toate pare să fie legată de opţiunea „fiecărui om – un înger păzitor", sau „numai credinciosului – un înger propriu". Problema se poate formula şi altfel: primim cu toţii un înger „delegat" în clipa naşterii (sau concepţiei?), în virtutea faptului de a fi oameni, sau îngerul ni se distribuie abia la botez, în virtutea faptului de a fi intrat în comunitatea credincioşilor? Dacă e să mă pronunţ, voi spune că ideea unei distribuţii preferenţiale a îngerilor păzitori (*providentia specialissima*)[11] mi se pare copilăroasă, deşi are susţinători de talia Sfântului Vasile cel Mare şi a lui Chiril din Alexandria. Prefer cealaltă tabără, în care se regăsesc Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ieronim sau Toma d'Aquino. Demnitatea omului, creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, e un argument suficient pentru a face plauzibilă ipoteza îngerului conferit la naştere. (*Magna est dignitas*

11. Locul invocat, de regulă, ca acoperire scripturară pentru această teză este Evrei 1, 14, din care ar rezulta că îngerul e dat numai celor „care vor moşteni mântuirea". În ce ne priveşte, nu găsim în această formulare nici o conotaţie baptismală. Toţi oamenii sunt, virtual, „moştenitori ai mântuirii".

animarum... spune Sf. Ieronim în comentariul său la Evanghelia după Matei, cartea a treia). Botezul aduce alte privilegii (Taina Euharistiei, de pildă) şi intensifică, fără doar şi poate, exerciţiul protecţiei angelice, dar pruncul nebotezat, al cărui suflet începe de îndată să fie disputat de duhurile rele, nu are mai puţină nevoie de apărare şi sprijin decât cel botezat. Nu e logic să acceptăm că există îngeri ai apelor şi ai vântului, dar că unii oameni – necreştinii sau nebotezaţii – nu au acest privilegiu. Şi dacă Scriptura vorbeşte despre îngerii Greciei şi ai Persiei, cum să credem că tutela îngerească e refuzată necreştinilor?[12] Oricum, tema îngerului păzitor e, cum am văzut, cvasiuniversală, ceea ce atestă vigoarea ecumenică, nediscriminatorie, a acestui arhetip. Îngerul nu pare să fie, prin urmare, un cadou de Botez, ci un har care însoţeşte omul încă din momentul lansării lui în lume.

Febrilitatea mentală a „teoreticienilor" creştini nu se opreşte însă aici. Mai există şi alte întrebări. După ce unii s-au îndoit că *toţi* muritorii ar avea un înger păzitor, alţii s-au întrebat dacă nu cumva fiecare muritor are doi, sau chiar mai mulţi asemenea îngeri. Există opinia – împărtăşită de o amplă tradiţie, pornind de la *Păstorul lui Hermas* şi mergând până la P. Ilie Cleopa – că suntem flancaţi simetric de un înger bun şi de unul rău, că suntem, aşadar, un permanent teatru de luptă între „inspiraţie"

12. Problema apare şi în spaţiul islamic. Se acceptă totuşi că îngerii pot interveni – cu aprobarea lui Allah – şi în afara cercului credincioşilor musulmani (e cazul lui Iisus şi al Profeţilor, de exemplu). *Cf.* Paul Arno Eichler, *op. cit.*, pp. 96–97.

dreaptă şi „ispită". Susţinătorii acestei opinii ar afla, probabil, cu oarecare insatisfacţie, că sursa ei e „păgână" (în Grecia antică se vorbea de un *genius niger* şi de un *genius albus*, Filon din Alexandria reia şi el ideea, iar în lumea musulmană, azi încă, mormântul fiecărui credincios e străjuit de doi stâlpi, simbolizând cele două prezenţe complementare).[13] Pe de altă parte, e perfect plauzibil ca îngerul păzitor să colaboreze în acţiunea sa şi cu alţi îngeri, de acelaşi rang cu el sau de un rang mai înalt. Cu aceasta, atingem un nou capitol al interogaţiei. Dacă mai mulţi îngeri se pot ocupa de un singur om, există şi situaţia în care un singur înger se ocupă de o întreagă comunitate? Există îngeri ai popoarelor, ai Bisericilor, ai cetăţilor etc.?[14] Iar dacă da, îngerul păzitor al căpeteniei devine, crescând în grad, şi îngerul colectivităţii, sau se subordonează unui înger al colectivităţii, distinct şi mai înalt? În genere, se admite că spiritul comunitar (mergând până la spiritul comunitar al unei epoci întregi, „spiritul timpului") stă sub un protectorat angelic specializat. Se face distincţia

---

13. Pentru toate aceste dezbateri, vezi expunerea clară şi erudită din excelentul articol despre îngeri al lui Joseph Duhr, în *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1937, vol. I, col. 580–625.

14. Despre îngerii popoarelor, vezi *infra*, cap. V. Pasaje care ilustrează existenţa îngerilor „naţionali": Deut. 32, 8 (Septuaginta), Daniel 10, 13, Zaharia, 1, 9–12, Fapte 16, 9 (îngerul Macedoniei) etc. *Cf.* şi Ioan Damaschinul, *De Fide Orthod.* II, 3. Dacă e adevărat că ierarhiile cereşti guvernează destinul istoric al „neamurilor", atunci Heinz Kühn are dreptate să vorbească de o „funcţie politică a îngerilor" (*op. cit.*, p. 189).

între *custodia particularis*, dedicată individului privat, şi *custodia universalis*, dedicată omului public şi grupurilor. Toma d'Aquino crede că funcţia publică aduce cu sine o asistenţă angelică suplimentară, necesară bunei îndepliniri a noilor responsabilităţi.[15] Nu numai funcţiile publice impun, de altfel, o intensificare a protecţiei. De un tratament special se bucură şi călugărul tânăr, proaspătul convertit, copilul nou-născut şi trimisul în misiune (apostolul), toţi – obiecte predilecte ale atacurilor demonice.

Iată, pentru completarea imaginii, şi alte întrebări:

a. Din ce ierarhie fac parte îngerii păzitori? Din ultima (îngerii propriu-zişi) – spune majoritatea. Din oricare alta – spun Dionisie Cartuzianul, Tauler, Duns Scotus şi câteva sfinte din Apus (Matilda, Gertruda, Hildegard).[16] Creşte rangul îngerului odată cu amploarea şi rangul domeniului administrat?

b. Are Iisus înger păzitor? Nu, chiar dacă e slujit, ca un împărat ce este, de îngeri. Ar însemna ca superiorul să fie „protejat" de inferior.

c. Are Sf. Fecioară înger păzitor? Da, întrucât are fire omenească. În plus, are un înger slujitor de rang înalt, în calitatea ei de Maică a Domnului.

---

15. *Cf.* Fr. Wilhelm Schlössinger O.P., „Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung", în *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, vol. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, pp. 200–201.

16. *Cf.* Parente, *op. cit.*, pp. 108–109. Otto Hophan (*op. cit.*, p. 117) citează un fragment plin de umor din E. F. Gengs, *Von den Beschäftigungen der heiligen Engel*, Schwabah, 1767, despre futilitatea unei astfel de întrebări, de vreme ce îngerii tuturor ierarhiilor sunt denumiţi *laolaltă* „duhuri slujitoare".

d. Are Antichristul înger păzitor? Da, spune Toma d'Aquino[17]: fără el ar face încă şi mai mult rău decât face îndeobşte.

e. Se poate întrerupe protecţia angelică?[18]

f. E îngerul stingherit, în beatitudinea lui, de obligaţia de a ne purta de grijă? Când păcătuim se întristează? Teologia pură şi dură spune că nu.[19] Câtă vreme fac voia lui Dumnezeu, îngerii nu au afecte divergente şi sunt deasupra oricărei forme de sentimentalism. Dar – spune Otto Hophan – mamele şi poeţii refuză cristalinitatea distantă a acestei teze. Şi au dreptate, căci se vorbeşte, în Scriptură, şi despre îngeri care se bucură, şi despre îngeri care plâng.[20]

g. Sunt judecaţi îngerii la Judecata de Apoi? Toma d'Aquino crede că nu. Scriptura însă, în cel puţin două locuri, destul de misterioase, pare a admite un răspuns afirmativ: 1 Cor. 6, 3 („Nu ştiţi că noi vom judeca pe îngeri?...") şi II Petru 2, 4 („Căci dacă n-a cruţat Dumnezeu

---

17. *Summa theol.*, p. I, q. 113, art. 4, ad 3.

18. *Cf. infra*, p. 15. Să menţionăm totuşi, de pe acum, cuvântul cardinalului Aguirre, din Spania secolului al XVII-lea: „Nu, îngerii nu sunt rândunele care pleacă odată cu venirea iernii..." (*apud* Joseph Duhr, *op. cit.*, col. 587).

19. *Angeli non dolent neque de peccatis neque de poenis hominum*...(„Îngerii nu suferă nici din cauza faptelor culpabile, nici din cauza pedepselor [primite de] oameni") (*Summa theol.* p. I, q. 113, art. 7, ad 3).

20. *Cf.* Hophan, *op. cit.*, pp. 121–122. Locurile invocate sunt: Isaia 33, 7 („Solii păcii plâng cu amar") şi Luca 15, 10 („...vă spun că este bucurie înaintea îngerilor lui Dumnezeu pentru un singur păcătos care se pocăieşte").

pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în Adânc, unde stau înconjurați de întunerec, legați cu lanțuri și păstrați pentru judecată").

h. Dacă ierarhiile cerești fac, în toate cele, voia lui Dumnezeu, atunci cum de pot intra în conflict, așa cum o atestă textele sacre, când vorbesc despre lupta dintre îngerii națiunilor (al Greciei și al Persiei)?[21] E, s-ar spune, nu o luptă dușmănoasă, ci una a zelului iubitor, care, neputând anticipa decizia divină (îngerii nu sunt atotștiutori), se dedică, în așteptare, cu toată puterea, misiunii încredințate și protejatului asignat.

i. În pântecul mamei, are fătul deja un înger propriu, primit în momentul concepției (cum crede Sf. Anselm), sau e preluat, până la naștere, de îngerul matern?

Ne oprim aici. Unii de-abia așteaptă să găsească argumente, pentru a evacua discuția despre îngeri sub eticheta „scolastică divagatorie și futilă". „Sexul îngerilor", „Câți îngeri pot sta în vârful unui ac?" au devenit deja parabole folclorice ale investigației caduce. Dar ar fi păcat să încetăm a mai întreba, pe motiv că unele întrebări nu duc nicăieri.

---

21. *Cf.* Toma d'Aquino, *Summa*, I, q. 113, art. 8: *Utrum inter Angelos possit esse pugna seu discordia* („Oare între îngeri poate să fie luptă sau dezbinare").

Îngerul păzitor şi omul precar. Modelul-călăuză. Bunătatea neîndurătoare

Să revenim la credinţa majorităţii Părinţilor în prezenţa ubicuă a îngerilor. Căci dacă, într-adevăr, toate câte sunt beneficiază de asistenţă angelică, cu atât mai mult o asemenea asistenţă se va adresa omului, aflat în vârful şi în centrul universului creat. Logica aceasta nu pare totuşi foarte convingătoare astăzi. Există chiar teologi, mai ales în perimetrul protestantismului, care, deşi sunt dispuşi să acorde respectul cuvenit existenţei, argumentabile scripturar, a îngerilor, au unele ezitări când e vorba de îngerul păzitor „anexat" fiecărui individ în parte.[22] Metabolismul actual al raţiunii noastre nu poate digera decât cu oarecare jenă o asemenea presupoziţie.

Pe de altă parte, pentru cât de raţionali pretindem că suntem, recurgem nepermis de des, şi cu o stranie nonşalanţă, la explicaţii de tip magic. A nimeri, la examen, un subiect pe care îl ştii, a câştiga la loterie, a ieşi nevătămat dintr-un accident grav ni se par, în genere, semnele unei misterioase elecţiuni: „sorţii" au fost de partea noastră, am avut „noroc", am scăpat „ca prin minune". Asemenea

---

22. Lăsăm deoparte cazul Rudolf Bultmann, cu fascinaţia lui pentru „demitizare". Dar chiar autori de anvergura unui Karl Barth privesc cu rezervă necesitatea dogmatică a unui „supraveghetor ceresc" individual. *Cf.* J. Bosc, „Anges et démons selon les théologiens protestants", în *Anges, Démons et Êtres intermédiaires...*, pp. 193–201. De asemenea, comentariile lui Heinrich Schipperges, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1963, p. 116.

„minuni" sunt mai frecvente decât ne închipuim. În definitiv, trăim foarte periculos. Totul se poate întoarce oricând împotriva noastră. Fiecare episod al vieții cotidiene, situațiile cele mai banale se pot termina prost. Suntem înconjurați de viruși, de cataclisme potențiale, de mecanisme imperfecte, de semeni iresponsabili sau direct criminali, așa încât probabilitatea de a ajunge cu bine la capătul acestei curse cu obstacole este minimă. Ne mișcăm într-un univers al cărui mod de funcționare nu se lasă epuizat de „legile naturii". Putem invoca o lege a naturii pentru a explica de ce, când sari de la etajul doi, o iei certamente în jos. Dar nici o lege a naturii nu ne va explica de ce Ion cade și moare, în vreme ce Petre „are noroc": cade de la aceeași înălțime și se alege cu o zgârietură. Știm astăzi că, dată fiind complexitatea cosmică originară, șansa apariției vieții – în varianta ei supremă, cea care culminează cu regnul uman – va fi fost extrem de redusă. Cu alte cuvinte, e un miracol că această șansă s-a actualizat. Dar un miracol la fel de spectaculos, un miracol de fiecare clipă, e faptul însuși că, odată născuți, subzistăm, supraviețuim, „ne salvăm", pe un amplu fundal de primejdii. În această privință, adulții nu sunt mai puțin vulnerabili decât copiii, ba dimpotrivă. Și nu numai viața diurnă e o teribilă țesătură de riscuri depășite. V-ați gândit vreodată ce primejdios, ce „anormal", ce inadmisibil e simplul fapt de a adormi? Treci dintr-odată de la veghea autoprotectoare, de la (relativul) „control" al situației, la o condiție de abandonat, de obiect *inconștient*, expus oricărei ingerințe malefice. În fond, nimeni nu se poate culca având garanția că se va trezi. Și totuși o facem zilnic, în mod

reflex, fără nevroze, tot aşa cum traversăm zilnic, cu o uluitoare seninătate, posibilitatea sfârşitului iminent, a circumstanţei fatale. Fiecare viaţă individuală e suma morţilor posibile lăsate în urmă. Biografia oricărui bătrân e cimitirul virtual al unui număr indefinit de sfârşituri „amăgite", „ratate", evitate în mod inexplicabil. Ei bine, omul modern nu găseşte nimic scandalos, nimic ridicol, în obiceiul de a invoca la fiecare pas, drept explicaţie, şansa, norocul, întâmplarea. În cel mai bun caz, el adună toată această aproximaţie sub conceptul vag al „destinului". Cum altfel să explici de ce unii se întorc de la război, iar alţii nu, de ce copiii cei mai neajutoraţi se sustrag unor ameninţări îndeobşte necruţătoare, de ce există morţi absurde şi supravieţuiri implauzibile, pe scurt, de ce există excepţia, imprevizibilul, nesistematizabilul?

O curiozitate a conştiinţei moderne e şi încrederea superstiţioasă a multora în efectul protector al unor obiecte „alese", adevărate talismanuri, presupuse a depozita energii benefice: căţeluşul de pluş din maşină, un anumit stilou care poartă noroc la teze, o eşarfă care fereşte de rele etc. Se cultivă, mai în glumă, mai în serios, „mascotele" de tot soiul, rămăşiţe ale unei magii animiste mult mai îndepărtate de „exigenţele" contemporaneităţii decât – să zicem – scolastica.[23] Omul „tradiţional", pre-modern,

23. Claus Westermann (*Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin, 1978, pp. 29–30) socoteşte că toate mascotele la modă sunt reziduuri degenerescente ale îngerului păzitor. Ele ocupă – în mentalitatea omului contemporan – locul devenit vacant prin suspendarea autorităţii angelice.

preferă să opună acestui instrumentar, să-i spunem, „pre-religios" (noroc, hazard, talisman fermecat) o *analitică a oficiului angelic*. Veți replica, poate, că, în definitiv, totul se reduce la o chestiune de limbaj. În loc să spună „am avut noroc", credinciosul spune „m-a ajutat Dumnezeu", sau „m-a păzit îngerul". Care e diferența? Diferența e uriașă. Dar să începem cu asemănările. Mai întâi, și într-un caz, și într-altul, se admite că o anumită formă de *neajutorare*, de vulnerabilitate, face parte din statutul ontologic al omului. Și că această neajutorare devine evidentă ori de câte ori avem de-a face cu experiențele curente ale vieții: prima copilărie mai ales, dar și călătoriile, capriciul istoric, arbitrarul stihiilor, bolile, somnul, moartea, ca să nu pomenim de sumedenia de pericole nedefinite, sub care, fără s-o știm, stăm în toată clipa. O altă asemănare între cele două tipuri de limbaj ar fi că amândouă resimt ieșirea dintr-o situație-limită, depășirea unei amenințări, drept un „miracol", drept o soluție trans-rațională. Esențială rămâne totuși diferența. Pentru omul modern, lumea este o sumă de legi naturale severe, combinate cu obscure episoade aleatorii, în vreme ce pentru omul tradițional – așa cum vă spuneam la prima noastră întâlnire – lumea e *ordine* fără rest, ansamblu armonic de evenimente providențiale. Nu se poate construi o metafizică rezonabilă a norocului. Dar se poate construi o teologie a îngerilor, întemeiată pe texte sacre de pretutindeni și pe o uriașă tradiție hermeneutică. Omul modern are dificultăți să creadă în îngeri nu pentru că e „rațional" și „ateu", ci pentru că nu crede în ordine, sau are despre ordine o imagine inconsecventă. Prin contrast,

omul tradițional abordează cu o amețitoare îndrăzneală problema inevidenței, a nevăzutului și a inclasabilului, preferând *să forțeze înțelegerea*, să sistematizeze provocator ceea ce noi, astăzi, expediem în chip primitiv la rubrica „norocului". Putem vorbi, în mare, despre două legi după care se conduce intelectul „pre-modern". Cea dintâi e formulată de Toma d'Aquino: orice treaptă a ființei e sub regia celei care îi este superioară.[24] Cea de a doua apare la Isaac Sirul: „Orice lucru mai înalt decât altul e ascuns aceluia față de care este mai înalt..."[25] Pe fundalul acestor două legi, orice efort de înțelegere implică un foarte fin dozaj de rigoare și mister, de transparență și opacitate. *Credința* nu este altceva decât tocmai acest dozaj: certitudine asupra cauzelor, acces limitat asupra modului lor de operare.[26] Discursul angelologic nu se poate sustrage acestei „stilistici". El e indicativ, dar niciodată cu adevărat descriptiv; geometria lui evită reprezentările, e „non-figurativă", muzicală, aluzivă. „Ascunsul" de care vorbește

---

24. Toma d'Aquino (*Summa theologica*, I, q. 113, a. 1): *Mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur* („Cele mișcătoare și schimbătoare sunt mișcate și ordonate de cele nemișcate și neschimbătoare").

25. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, în *Filocalia*, X, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 341–346.

26. Știința, dimpotrivă, combină certitudinea asupra cauzelor cu o egală certitudine în privința modului lor de operare. Mai exact, nu califică drept „cauze" decât pe cele al căror mod de operare este transparent. Tendința ei e de a destitui inevidentul, sau de a-l reduce la ceea ce este deja cunoscut.

Isaac Sirul nu e însă *în afara* ordinii providenţiale, ci e tocmai expresia perfecţiunii ei, modul ei de manifestare.

Efortul de a înţelege *lucrând cu postulatul ordinii cosmice* e – din punctul meu de vedere – un semn de civilizaţie. Obiceiul de a evacua ceea ce nu înţelegi în penumbra magică a hazardului sau a neesenţialului e, dimpotrivă, expresia unei inteligenţe pripite, împăcată prematur cu propria ei limită, anulată de prejudecata că „ascunsul" e iraţional şi, deci, nelegiferabil.

Din cele spuse adineauri cu privire la vulnerabilitatea noastră constitutivă, ar rezulta că desăvârşirea îngerească este corelativul imperfecţiunii omeneşti. *Îngerul păzitor e epifenomenul omului precar.* Ţin însă să vă fac atenţi că imperfecţiunea omenească nu face parte, în mod necesar, din sfera omenescului. Statutul creatural e, firește, *distinct* de cel al Creatorului, dar nu neapărat carent. Creatura e inferioară faţă de Cel care a creat-o (în sensul că are o realitate derivată, că nu e de sine stătătoare), dar asta nu înseamnă că, în principiu, ea este debilă, că a fost gândită, de la bun început, ca imperfectă în sfera ei de existenţă.[27] Imperfecţiunea e, pentru teologul creştin, un accident de parcurs; de fapt, ea e efectul unei perfecţiuni – libertatea –

27. Bernard de Clairvaux constată, de altfel, că, destinată să compenseze vulnerabilitatea omenească, prezenţa îngerului e, pe de altă parte, semn al iubirii Tatălui pentru creatura Sa, cu care înţelege să împartă aceiaşi slujitori (*In Ps. Qui inhabitat, Sermo XII*, 3–5). Omul binemerită, aşadar, o escortă angelică atât datorită fragilităţii sale, cât şi datorită nobilei sale sublimităţi (*cf.* şi Hophan, *op. cit.*, p. 120).

care însă nu se poate exercita fără opțiune, adică fără o componentă de risc. Omul „căzut" e căzut din perfecțiunea lui originară, ca urmare a unei opțiuni libere, dar greșite. Căderea aceasta e însă reversibilă. Eroarea poate fi răscumpărată. Pentru a reface – în sens invers – traseul căderii sale, omul are nevoie, între altele, de un ghid, de un *expert* al traseului cu pricina. Acesta e îngerul: el se mișcă, prin mandat divin, de sus în jos și de jos în sus, în chiar intervalul care îl separă pe om de originea sa, de paradisul în care a fost așezat în momentul facerii sale. În măsura în care suntem pe drum, orientați spre modelul nostru inaugural, îngerul ne apare în preajmă, *ca o întruchipare a acestui model.* A fi însoțit de înger înseamnă a umbla spre țintă cu țintă cu tot, *a merge spre modelul care te însoțește.*[28] Avem un înger călăuzitor pentru că trăim, de la protopărinți încoace, sub regimul derivei; avem nevoie de un ghid, pentru că suntem, prin definiție,

28. Despre înger înțeles ca „model imaculat al evoluției noastre supra-naturale", al desăvârșirii noastre virtuale, vorbește, între alții, Matth. Jos. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg, 1927 (*apud* Kühn, *op. cit.*, p. 175). Ca orice model, îngerul e o perpetuă aspirație a omului; orientarea noastră spre virtute, spre „realizare" spirituală, e expresia „dorului de înger" (*cf.* Leopold Kurz, *Gregors des Grossen Lehre von der Engeln*, Bader'sche Verlagsbuhandlung, Rottenburg A.N., 1938, pp. 117, 120–121, și Schipperges, *op. cit.*, p. 120). Grigorie cel Mare interpretează versetul 17, din capitolul 22 al Apocalipsei, drept o indicație a faptului că îngerul este „măsura" lucrurilor și a omului (*cf.* Kurz, *op. cit.*, p. 128). Despre relația înger–„om universal" semnalând exigența ipostaziată a omului deplin, vezi *infra*, pp. 228–233.

călători, ființe în trecere, duhuri itinerante.[29] Faptul de a fi uzat inadecvat de libertate a dereglat în noi funcția libertății, ne-a tulburat discernământul, a șters urmele unei posibile întoarceri vindecătoare la desăvârșirea dintâi. Avem nevoie de un înger păzitor, care să reanimeze instinctul libertății, care să fie corectivul discret al unui discernământ în derută. A-ți căuta îngerul e a căuta chipul auroral al libertății, a exersa stilul opțiunii corecte.

E important să înțelegem că funcția *esențială* a îngerului păzitor e legată de administrarea pelerinajului nostru înapoi, spre obârșie. Oficiul său include, inevitabil, protecția noastră fizică și sufletească, intervenția salutară în situații de criză, grădinărirea rugăciunilor noastre. Dar toate acestea sunt activități *secundare*, subordonate integral scopului unic al mântuirii individuale. Inutil să vă spun că, aflat în legătură directă cu Administratorul suprem, îngerul știe mai bine decât noi de ce anume avem nevoie pentru a ajunge unde trebuie. Cu alte cuvinte, ideea pe care o are îngerul despre „binele" nostru nu coincide în mod necesar cu ideea pe care ne-o facem noi înșine despre acest „bine" și în conformitate cu care ne formulăm rugăciunile. Noi suntem înclinați în mod natural – și educați în mod iresponsabil – să credem că, pentru chiverniseala destinului nostru, nu ne sunt trebuincioase

29. Condiția umană ca fiind, prin definiție, una a pelerinajului, a trecerii, e tematizată de Gabriel Marcel într-o culegere de studii apărută în 1945, sub titlul *Homo Viator*. Teologic vorbind, prezența călăuzei angelice e direct legată de înțelegerea vieții omenești drept călătorie. Îngerul e corelativul statutului tribulatoriu (*status viatoris*) al „clientului" său.

decât împrejurări favorabile, bunătăți, răsfățuri și noroace. Nimeni nu se roagă să capete vreo încercare aspră, vreo năpastă, vreun eșec. Și nimeni nu crede că asemenea neajunsuri pot veni prin intermediul îngerului, consacrat, îndeobște, ca un produs de cofetărie. Îngerul ca pedagog drastic, dispus, la nevoie, să inducă dezastrul, nu intră în iconografia noastră mentală, deși e unul dintre cele mai caracteristice portrete ale sale. Preferăm varianta mămoasă, infantilizantă, a unei creaturi care are ca sarcină zilnică să ne scutească de necazuri. Scripturile nu promit nicăieri așa ceva. Îngerul îl scapă pe Petru, dar nu pe Iacob, celălalt apostol oropsit. Pe Muntele Măslinilor, un înger apare lângă Iisus, ca să-L întărească (Luca 22, 43). Nici un înger nu-L asistă pe Golgota. Otto Hophan observă cu îndreptățire că vindecarea adusă de înger poate fi amară, ca fierea peștelui cu care Rafael tămăduiește orbirea tatălui lui Tobie.[30] Îngerul e bun, dar e neîndurător în bunătatea sa.

30. Otto Hophan, *op. cit.*, p. 152. E de amintit, în acest context, un pasaj din Shri Aurobindo: „Providența nu e numai ceea ce mă scapă de naufragiu când toți ceilalți au pierit, ci și ceea ce îmi smulge ultima șansă de salvare, când toți ceilalți au scăpat."

Teze pentru o fenomenologie a protecției (îngerești)[31]

1. Nu există ființă creată care să fie în afara oricărei protecții. Nimic nu e cu totul lipsit de apărare. Tocmai pentru că a fi creat înseamnă a avea o existență derivată, adică a exista depinzând de un principiu superior, a fi creat echivalează cu a fi asistat. Orice existent e cuprins în rețeaua protectoare care l-a produs și nu se poate decupla de la această rețea decât printr-un liber-arbitru maleficiat.

2. În lumea creată, nu există nimic atât de slab încât să nu poată asuma un oficiu protector și nimic atât de puternic încât să se poată dispensa de orice protecție.

3. Nu există protecție fără precondiția *apropierii* dintre protector și cel protejat. A proteja *e a fi alături*. Alături prin relație de sânge (înrudire), prin afinitate (intelectuală sau afectivă), prin solidaritate comunitară (con-cetățenie, colegialitate, camaraderie), sau prin contiguitate spațială (vecinătate). Cine asumă rolul protectorului fără a îndeplini această precondiție e suspect. Protectorul-mercenar, protectorul „de profesie" își asistă protejatul de la *distanța* unui interes personal imediat sau a unei ideologii misionare care ratează omul concret de dragul unei umanități vagi. Nu este eficace decât protecția care se întemeiază pe o formă sau alta de *iubire*.[32]

---

31. O foarte articulată reflexie privind problema protecției îngerești e de găsit în Erich Schick, *Die Botschaft der Engel im Neuen Testament*, Stuttgart, 1940.

32. Grigorie cel Mare interpretează „brâul de aur" cu care e încinsă apariția angelică din Apoc. 1, 13 drept legare a gândurilor dezordonate cu legătura iubirii (*cf.* Leopold Kurz, *op. cit.*, p. 117).

Îngerului i se pot atribui – şi i s-au atribuit mereu – toate motivaţiile legitime ale vocaţiei protectoare. Între înger şi om e o străveche, originară, rudenie. Au convieţuit, într-o atemporală fraternitate, în Rai, înainte de Cădere, şi se vor regăsi în aceeaşi condiţie, strălucitori (*quasi astra*, cum spune Grigorie cel Mare), la sfârşitul timpului (Matei 22, 30). Orice cale spirituală e o încercare de a redobândi *isanghelia* paradiziacă, înrudirea pierdută cu îngerii, egalitatea cu ei. În această încercare, protectorii cereşti ne stau alături „ca nişte fraţi mai mari" (Isaac Sirul) cu care avem în comun natura „raţională" (Grigorie cel Mare). În iubirea îngerilor pentru oameni se oglindeşte iubirea Tatălui.[33] În purtarea lor de grijă se exprimă ceva din devoţiunea maternităţii[34] şi din misterul anagogic al feminităţii în genere[35]. Înrudirea cu îngerul poate merge până la „asemănare" şi identitate, cum am văzut în povestea cu Petru, din Faptele Apostolilor (12, 15). Pornind de la „consanguinitatea" dintre oameni şi îngeri, se postulează, îndeobşte, comunitatea lor de destin. Ei sunt

---

33. Anumite pasaje scripturare merg până acolo încât fac dificilă distincţia între Dumnezeu şi „îngerul Domnului": *cf.* Geneza 22, 12 şi 15–16, Fapte 7, 30, 35, 38.

34. *Cf.* Heinz Kühn, *op. cit.*, p. 175, Erich Schick, *op. cit.*, p. 98. Ca şi iubirea maternă – spune Serghei Bulgakov – iubirea îngerului pentru noi precedă orice reciprocitate (Serge Boulgakov, *L'Échelle de Jacob. Des Anges*, Éditions L'Âge d'Homme, Lausanne, 1987, p. 23).

35. Otto Hophan (*op. cit.*, p. 147) îşi aminteşte, amuzat, de zicala (existentă în germană, dar şi în română) potrivit căreia „bărbatul e capul, dar femeia e gâtul care-l mişcă". Acelaşi rol îi revine îngerului.

„împreună slujitori" (Apocalipsa 22, 9), interlocutori predestinați[36], camarazi ai aceleiași cruciade, *concetățeni* potențiali ai Ierusalimului Ceresc.

Atât despre înrudire. Când însă vorbim de o „comunitate de destin" spunem mai mult decât înrudire. Semnalăm o afinitate adâncă și o solidaritate durabilă. În frumoasa lui carte intitulată *Scara lui Iacob*, Serghei Bulgakov vorbește despre îngerul păzitor ca despre un „prieten ceresc", un fel de variantă diafană, destrupată, a propriei noastre identități. Omul și îngerul său conlucrează sub același „jug", trag laolaltă același atelaj.[37] Sunt două ființe cu aceeași rădăcină, cu aceeași obârșie. Două ființe și un unic proiect. E drept că suntem rareori conștienți de proiectul care ne conține. El ne stă, îngereşte, în preajmă, discret, dar inconturnabil. Altfel spus, avem cu toții de împlinit o anumită *temă ontologică*, adică un traseu existențial concordant cu ordinea providențială a lumii. O viață bine condusă e o viață al cărei program constant e identificarea temei ontologice proprii. Ca să putem face asta, suntem – spune dogmatica creștină – însoțiți de un înger care are aceeași temă ontologică cu noi. Îngerul trăiește în claritate ceea ce noi trăim în clarobscur. El e modelul în același timp purificat și individualizat al

36. Hildegard von Bingen crede că suntem angajați neîncetat într-o stimulatoare *conversatio angelica*. Sufletul omenesc participă, prin natura lui, la *societas angelorum*. *Cf.* Heinrich Schipperges, *op. cit.*, p. 115.

37. *Syzyghia* e termenul „tehnic" pentru această uniune în efort.

mântuirii noastre. Bulgakov vorbeşte, în acest context, despre *synanthropia* îngerilor, despre necondiţionata lor alipire de insul pe care îl însoţesc. S-ar putea merge atât de departe, încât să se spună că, dacă noi n-am fi, atunci îngerul nu ar fi şi că, dacă îngerul nu ar fi, noi nu am fi. Suntem concrescuţi pe aceeaşi tulpină ontologică. Şi rămânem astfel până dincolo de hotarele vieţii pământeşti. Îngerul ne stă alături în clipa morţii, ne călăuzeşte prin vămile postume, ne apără la Judecata de Apoi şi ne duce „în sânul lui Avraam" (Luca 16, 22).[38] Sf. Augustin se întreabă (*Civitas Dei*, cartea 20, cap. 14) dacă nu cumva, în ziua Judecăţii, ne vom auzi viaţa povestită de îngerul nostru păzitor. Într-atât este de intensă *synanthropia* îngerilor, încât Sf. Isaac Sirul vede „zidirea lor" „odihnindu-se împreună cu noi" în veacul cel nou de pe urmă.[39] În marginea angelologiei tomiste, Fr. Wilhelm Schlössinger nu ezită să creadă că legătura dintre omul individual şi îngerul său păzitor este atât de personală, încât are un caracter de unicat. Fiecare înger capătă funcţia de înger păzitor o singură dată, *pentru un singur om*. El

38. Pentru funcţia psihopompă a îngerului, vezi Franz Cumont, „Les Vents et les Anges psychopompes", în *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums*, Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstage, Verlag Aschendorff, Münster in Westfalen, 1939, pp. 70–75. De asemenea, A. Darby Nock, „Angeles Psychopompos and Winds. Postscript", în *Harvard Theological Review*, XXXIV (1941). Suarez (*De Angelis*, VI, 19) crede că îngerul ne vizitează, consolator, în Purgatoriu. Oricum, el îi îndeamnă pe cei rămaşi în viaţă să se roage pentru noi.

39. Isaac Sirul, *Filocalia*, vol. X, ed. cit., p. 447.

e solidar până la capăt cu succesul sau eşecul misiunii sale, şi nu e „transferabil", rutinier, altei persoane.[40]

Înrudire, afinitate, solidaritate, dar şi vecinătate, dacă nu chiar suprapunere în spaţiul nespaţial al Duhului. „Iată – spune Isaac Sirul – cerul este înlăuntrul tău, de eşti curat; şi vei vedea îngerii în tine, împreună cu lumina lor..."[41] „Apropierea" intimisimă a îngerului păzitor de „clientul" său seamănă cu o îmbrăţişare de dragoste şi cu o viguroasă încercuire strategică. „...Îngerii se apropie de tine înconjurându-te ca un zid şi prin aceasta toţi cei ce te ispitesc se depărtează din apropierea ta."[42] Omul e la fel de inseparabil de îngerul său pe cât de inseparabil e ecoul de prototipul sonor căruia îi corespunde.[43]

4. Apropierea necesară exercitării protecţiei nu devine funcţională dacă nu are un punct de sprijin în afara ei, în *depărtarea* stabilă a unui reper absolut. *Trebuie să fii aproape în numele unei depărtări.* E tocmai amplasamentul spiritual al îngerului. El ne ajută în acelaşi timp dinspre origine şi dinspre viitor. Dinspre origine, ceea ce înseamnă din preajma Tatălui, din proximitatea Feţei Sale, şi dinspre viitor, ceea ce înseamnă din perspectiva Judecăţii finale.

---

40. *Cf.* Fr. Wilhelm Schlössinger, O.P., „Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung", în *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, vol. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, p. 199.

41. *Filocalia*, vol. X, ed. cit., p. 221.

42. *Ibid.*, p. 255.

43. Otto Hophan, *op. cit.*, p. 140: „Îngerul e prototipul omului său, omul e ecoul îngerului său."

Îngerul ne este aproape, ca să întreţină în noi memoria şi speranţa, gândul începutului şi gândul sfârşitului.

5. Vocaţia de a proteja se vădeşte în intuiţia momentului optim al *suspendării protecţiei* directe. Cu alte cuvinte, exercitarea protecţiei nu trebuie să creeze dependenţă, să diminueze în vreun fel libertatea celui protejat. E ceea ce nu ştiu maternitatea posesivă şi pedagogia flască. Întreruperea tactică, în împrejurări speciale, a oficiului protector e cea mai subtilă formă a protecţiei, cea mai generoasă şi mai responsabilă. Teologii dezbat de multă vreme în ce măsură îngerul ne poate sau nu abandona. După Origene, dar şi după sfinţii Ieronim şi Vasile cel Mare, păcatul, în formele lui supreme, alungă partenerul îngeresc, „cum fumul alungă albinele, sau miasma porumbeii"[44]. Sf. Ambrozie admite că, uneori, Dumnezeu ia îngerul de lângă cei drepţi, pentru a-i lăsa să lupte singuri, sporindu-şi meritul. Scolastica tranşează în favoarea opiniei după care îngerul nu ne părăseşte niciodată, chiar dacă, în anumite momente, se abţine să intervină. Într-adevăr, nu pare înţelept să atribuim însoţitorului ceresc o psihologie resentimentară, de tip uman. Iubirea lui nu îngăduie „supărări" conjuncturale, capricii, dezamăgiri mai mult sau mai puţin cochete. E o iubire aspră, exigentă, dar străină de traseul oscilatoriu al iubirii pământeşti.

---

44. Expresia e a lui Vasile cel Mare, *Hom. in Ps.* 33, 5. şi Sf. Isaac Sirul vorbeşte despre o posibilă îndepărtare a îngerului : „Şi când omul săvârşeşte nedreptate împotriva îngerului şi acesta se îndepărtează de el, se apropie de om vrăjmaşul" (*Filocalia*, vol. X, ed. cit., p. 203).

6. Protecția e *pro-iecție*. Scopul ei nu este să apere *de* ceva, ci *în vederea* a ceva.[45] Protectorul nu se concentrează obsesiv asupra protejatului, ci asupra destinației sale spirituale. Cu alte cuvinte, ceea ce trebuie protejat e un întreg *parcurs*, cu punctul lui de sosire, și nu integritatea episodică, stagnantă, a fiecărei clipe. Țelul protecției e transcendent. Protecția adevărată nu e niciodată strict defensivă. Ea este creatoare[46], anticipativă, ofensivă: nu clopot izolator, ci lansaj, vectorialitate. Ca proiecție, protecția e necesarmente *vestitoare*. E dimineața care anunță și pregătește amiaza, așa cum Ioan Botezătorul, omul-înger, curăță drumul și responsabilizează inimile, în vederea unei „ad-veniri" decisive.

7. Protecția e profilactică și modelatoare. Ea antrenează, vindecă și instruiește în aceeași măsură în care apără. În caz contrar, devine simplă oblojeală, purtare de grijă demobilizatoare. Îngerul nu e protector ca o ordonanță devotată, ci ca un *maestru spiritual*, ca un duhovnic. Nu te substituie, ci te pune în condiția autonomiei, te îmbogățește, te ferește de ignoranță și de tine însuți, de imaturitate persistentă sau de o timpurie scleroză. Îngerul e, prin excelență, instanța care te menține *viu*, ferindu-te de toată molima sufletească și trupească.

8. Practicată cu înțelepciune, protecția ocultează prezența protectorului. Îngerul e discret. Discursul ingeresc evită pletora dăscălitoare, preferând să contamineze tăcut, ca o adiere, decât să sermonizeze. Limbajul angelic e

45. *Cf.* Schick, *op. cit.*, p. 106.
46. *Cf.* Schipperges, *op. cit.*, p. 119.

tăcerea, cea numită de Isaac Sirul „taina veacului viitor“[47]. De discreția îngerului ține și alergia lui la idolatrie. Sfântului Ioan Evanghelistul, care i se aruncă la picioare pentru a i se închina, el îi spune: „Fereşte-te să faci una ca aceasta! Eu sunt un împreună slujitor cu tine şi cu frații tăi [...]. Închină-te lui Dumnezeu“ (Apoc. 22, 8, 9). Sf. Augustin avertizează, în linia extremei vigilențe pauline, că cinstirea îngerului trebuie să izvorască din iubire şi nu din servilism obtuz şi blasfematoriu: ...*honoramus eos caritate, non servitute.*[48]

9. O piedică în calea protecției îngereşti este exercițiul egolatru, obsesional şi stângaci al protecției de sine. Cine se substituie îngerului îl îndepărtează. Grija meschină de sine expune la trufie, suficiență şi pusilanimitate. Omul nu poate fi propriul său înger. „Nu vă îngrijorați de viața voastră [...] nici de trupul vostru [...]. Nu vă îngrijorați de ziua de mâine [...]“ (Matei 6, 25, 34). „Cine îşi va păstra viața, o va pierde...“ (Matei 10, 39).

10. Faptul de a fi protejat stimulează consolidarea propriei dimensiuni protectoare. Îngerul transmite omului pe care îl protejează misterul vocației protectoare, aşa încât protejatul învață să protejeze la rândul lui, să-şi descopere dimensiunea angelică.

---

47. *Cf.* Serghei Bulgakov, *op. cit.*, p. 19, despre „tăcerea audibilă“ a inspirației îngereşti. *Cf.* şi fragmentul despre tăcerea îngerilor, *infra*, pp. 182–185.

48. *De ver. rel.*, c. 55, n. 110.

S-a putut spune că prezența îngerului păzitor este o lege a existenței noastre spirituale, tot astfel cum gravitația este o lege a existenței noastre fizice.[49] Suntem, prin firea lucrurilor, „însoțiți", și n-avem cum să ne reprezentăm un mod de viață lipsit de această însoțire, după cum n-avem cum să ne reprezentăm un mod de viață fără greutate corporală. De altfel, îngerul e o energie complementară forței gravitaționale. El furnizează o constantă contrapondere orientării noastre naturale spre senzoriu, spre materia pământească. Îngerul „trage în sus". Fără intervenția lui ne-am mineraliza, așa cum fără intervenția legilor greutății ne-am dizolva în vidul cosmic. Termenul „păzitor" e, de aceea, incomplet și nițeluș patetic.[50] Funcția „îngerului păzitor" e în același timp mai complicată și mai „naturală". El *ne însoțește* ca o componentă subînțeleasă a alcătuirii noastre globale, ca un *dar* făcut creaturii, pentru a păstra contactul cu Creatorul ei. Suntem înzestrați cu un „releu" îngeresc, așa cum suntem înzestrați cu rațiune, intuiție sau sensibilitate. Teologic vorbind, avem dreptul să vorbim despre *inevitabilitatea* îngerului însoțitor. În ce mă privește, trebuie să vă spun că nu încetez să mă minunez de felul „democratic" în care sunt

49. *Cf.* Ansgar Vonier, O.S.B. *Die Engel*, Josef Habbel, Regensburg, 1932, pp. 76, 80, 83.

50. O observație asemănătoare în Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, W. M. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995, vol. I, p. 86.

distribuiți îngerii în serviciul fiecăruia dintre oameni. Mă miră, ca și pe Léon Bloy, faptul că „cea mai mizerabilă dintre haimanale" e atât de prețioasă, încât asupra ei străjuiește – prin ordin divin – un duh înaripat, a cărui misiune e să aibă grijă de ea și numai de ea. Mă rog, înțeleg că eu am un înger păzitor. Dar, ca un bun valah ce mă aflu, nu pricep cum e posibil să aibă un înger păzitor și vecinul. Cum se poate ca un parlamentar nătâng și corupt, un asasin, un turnător plătit, o otreapă oarecare să aibă un înger păzitor, și încă unul care îl iubește și vrea să-l mântuie?! Și totuși se pare că așa stau lucrurile. Nu există nimeni pe lumea asta care să nu fie în administrația unei instanțe angelice. Ei bine, asta mă contrariază, mă irită și, până la urmă, mă emoționează extraordinar. Sentimente asemănătoare am în legătură cu moartea. Mă tulbură să știu nu că eu mor – în definitiv, o merit – ci că moare toată lumea, chiar și persoanele cele mai neinteresante... Experiența morții mi se pare atât de pasionantă, atât de subtilă în conotațiile ei metafizice, încât mi s-ar fi părut normal să nu fie la îndemâna oricui. Or, toată lumea moare. Aveam, înainte de '89, la Facultatea de Belle Arte, un fel de administrator, care, printre altele, strângea și cotizațiile de partid. Nu dădea nimeni doi bani pe el, dar într-o bună zi, din senin, omul a murit. Pentru mine a fost un scandal. Faptul că „tovarășul cu cotizațiile" moare, că el are parte de o experiență a trecerii pragului, că îi e dat să facă această formidabilă, incredibilă, insuportabilă experiență spirituală mi se părea un scandal. Un scandal admirabil însă. Așa și cu îngerii. E teribil să realizezi că suntem toți însoțiți de un responsabil ceresc,

că fiecare din noi e cuplat la ceva mai înalt decât el. Trăim „în doi", îngemănați, racordați la perechea noastră siderală. Grigorie cel Mare sugerează, pornind de la Ezechiel 40, 5, că îngerul și omul sunt, respectiv, înălțimea și lățimea „casei Domnului".[51] Între om și înger e o legătură de tipul aceleia care îi ține laolaltă pe Fiul Risipitor cu Fratele său, rămas acasă, în preajma Tatălui...[52]

Există nenumărate încercări de a sistematiza modalitățile prin care îngerul intervine în viața corespondentului său terestru. Operația nu este ușoară, pentru că mulțimea și diversitatea modalităților cu pricina sunt impresionante. E suficient să invocăm denumirile tradiționale ale îngerului păzitor pentru a ne face o idee despre amploarea temei. Să începem cu *paidagógos* și *poimén*. „Fiecare credincios" – spune Sfântul Vasile cel Mare – „are un înger care îl îndrumă ca *pedagog* și *păstor*."[53] *Paidagógos* desemna, în greceşte, un sclav care trebuia să aibă grijă de copiii familiilor înstărite, mai ales când se aflau în afara casei: el era, de pildă, acela care îi ducea la școală sau la joacă și îi aducea, apoi, îndărăt. „Pedagogul" avea, prin urmare, răspunderea siguranței copiilor până în clipa întoarcerii acasă. Este exact sarcina esențială a

---

51. *Cf.* Kurz, *op. cit.*, p. 127.

52. Hildegard von Bingen, *apud* Schipperges, *op. cit.*, pp. 7–9. Grigorie cel Mare, la rândul lui, vede o analogie între cele 9 drahme nepierdute și cele 99 de oi nerătăcite, pe de o parte, și cele 9 coruri îngerești, pe de alta. Aceasta e „proporția" dintre traseul comportamental al îngerilor și al oamenilor: 9 la 1. *Cf.* Kurz, *op. cit.*, p. 128, n. 52.

53. *Contra Eunomium*, III, 1.

îngerului păzitor: el e responsabil cu întoarcerea noastră în casa Tatălui şi cu protecţia noastră câtă vreme suntem încă pe drum. Supraveghetor şi administrator, îngerul îndeplineşte funcţia pe care păstorul (*poimén*) o îndeplineşte faţă de turma sa. E implicată aici şi o funcţiune liturgică, o slujire, o „păstorire" iluminativă. Alte denumiri, mai mult sau mai puţin sinonime: *phýlax* (gardian), *prostátes* (înainte-stătător), *epimeletés* (intendent), *éphoros* (supraveghetor), *bóethos* (asistent, ajutor), *phrurós* (gardian), *noméus* (cioban), *paidonómos* (responsabil cu educaţia), *didáscalos* (învăţător), *episcopos* (observator, tutore). Toate acestea au şi semnificative versiuni latineşti. Se vorbeşte despre *angeli custodes*, sau *tutelares*, diferiţi de *angeli nuntii* (vestitori). Toma d'Aquino deosebeşte între *angeli assistentes*, oficiind mai ales în jurul Tronului suprem, şi *angeli administrantes*, trimişi în misiune în lumea creată. Se mai vorbeşte, tot la Toma, de *testes humanorum actuum* („martori ai faptelor omeneşti"). Joh. Oswald[54] aminteşte şi expresia *pedissequi animarum* („însoţitori ai sufletelor"), folosită de Sf. Bernard.

Jean Daniélou, pe urmele Sfinţilor Părinţi, unifică atribuţiile îngerului păzitor în trei mari categorii, pe care le voi prelua în continuare.[55] Îngerul păzitor e „înger al păcii" (Ioan Chrysostomul), „înger al căinţei" (Hermas) şi „înger al rugăciunii" (Tertulian).

Înger al păcii. Termenul ca atare apare în Isaia 33, 7, dar se regăseşte şi în apocaliptica iudaică sau în Constituţiile

54. *Op. cit.*, pp. 123–124.

55. *Cf.* Jean Daniélou, *Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Éditions de Chevetogne, 1953, cap. 7, pp. 98–110.

Apostolice. Funcția pacificatoare e direct legată de funcția protectoare. Căci protecția veritabilă nu e doar îndepărtare a primejdiilor (mai ales a celor survenite brusc), ci și liniștire a sufletului, încurajare, consolare. Apărat de rele, omul e, totodată, eliberat de frică, printr-o blândă infuzie de încredere și speranță. O infuzie de speranță e însă necesară mai ales când ai de a face nu cu primejdiile concrete ale itinerantei existențiale, ci cu marasmul care însoțește uneori efortul spiritual. Una din crizele inerente oricărui parcurs interior e pierderea încrederii, senzația că nu progresezi, că ești abandonat, că lucrurile nu au sens, că te-ai adâncit într-o opțiune care nu duce nicăieri. Țelul vizat devine nebulos, voința cedează. Efectul este posomorârea sufletului, tristețea, demobilizarea. E marea încercare a „acediei", „noaptea duhovnicească", moartea lăuntrică, viciul cel mai temut al nevoitorului. În confruntarea cu această suferință cronică – care atestă o priză drastică a demonicului asupra vieții noastre sufletești – rolul îngerului păzitor e capital. El reconfortează, atenuează răul, reinstituie tonusul vital. Ignațiu de Loyola e de părere că datorăm îngerului toate momentele noastre de vigoare interioară, de încredere, de concentrare ofensivă, în vreme ce momentele de cădere interioară, descurajarea, colapsul energiilor sufletești sunt semne ale unei influențe precumpănitoare dinspre „puternicii acestei lumi". Ar fi de precizat că acțiunea întăritoare a îngerului nu are aspectul unei intervenții halucinatorii, nu produce trufașe euforii. Nu gonflația interioară, nu suficiența iresponsabilă sunt rezultatul terapiei îngerești, ci tocmai *pacea*, echilibrul sufletesc, „gândirea pozitivă". Sub impact

angelic are loc o maturizare a conştiinţei şi o mobilizare eficace a resurselor ei. Să observăm că „discreţia" angelică nu se dezminte nici de data aceasta. Îngerul vorbeşte celui atent, receptiv, deprins cu o anumită disciplină şi igienă mentală. Nu manipulează comportamentul „clientului", diminuându-i libertatea, nu abuzează de autoritate, nu se răsteşte. Limbajul lui are mai degrabă morfologia adierii: e vântul care răcoreşte[56], boarea care oxigenează, aerul întremător al respiraţiei fireşti.

Înger al căinţei. O referinţă masivă la această funcţie angelică se găseşte, cum spuneam, în *Păstorul lui Hermas.* Jean Daniélou citează şi pasaje din Clement (*Quis dives salvetur*).[57] Îngerul căinţei desface legăturile păcatului. El îndeamnă, pe de o parte, la mărturisire şi la regret, iar pe de altă parte dă forţa şi curajul unui reînceput în curăţenie. Căinţa anulează tenacitatea cu care demonii îl calomniază pe om dinaintea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, căinţa paralizează acţiunea malefică şi simplifică, anticipativ, procedura Judecăţii Finale. Patron al tuturor conversiunilor, îngerul căinţei ne reconciliază cu Dumnezeu. El e cel care mijloceşte iertarea, tot astfel cum demonul e neobositul nostru acuzator. Iertarea e, între altele, o manevră vindecătoare. Îngerul căinţei nu e doar îngerul culpei asumate, ci şi acela al sănătăţii interioare regăsite.

---

56. *Cf.* Evrei 1, 7: „Şi despre îngeri zice: «Din vânturi face îngeri ai Lui...»" (cu rapelul veterotestamentar din Psalmul 104, 4).

57. *Cf.* XLII, 18. În *Cartea lui Enoh* (XL, 7–9), dintre cei patru arhangheli menţionaţi (Michael, Rafael, Gabriel şi Fanuel), ultimul e cel căruia i se atribuie misiunea de a stimula căinţa.

Despre căinţă ar fi de spus un cuvânt în plus. Termenul e invocat adesea într-o accepţiune mai curând sentimentală: e vorba de un fel de a lăcrima retrospectiv, în timp ce-ţi rememorezi păcatele. Căinţa implică, e drept, şi această postură. Dar versiunea grecească a conceptului (*metanóia*) trimite la mai mult: ceea ce trebuie să aibă loc e o schimbare radicală a modului de a gândi, o reaşezare a întregii fiinţe pe coordonate cu totul noi, o răsturnare a reflexelor intelectuale şi sufleteşti anterioare. „Căinţa" e o recalibrare a „agregatului" nostru lăuntric, sub supravegherea şi cu ajutorul îngerului.

Înger al rugăciunii. Când te rogi, nu eşti niciodată singur. Chiar atunci când te rogi în singurătate – spune Clement din Alexandria – participi la rugăciunile corurilor îngereşti.[58] Asta impune şi anumite reguli de conduită. Tertulian interzice celui care se roagă să stea aşezat, căci el ar ofensa, astfel, devoţiunea îngerului de alături, care stă numai în picioare.[59] Îngerul rugăciunii e, prin definiţie, îngerul intercesor. El poartă spre cer rugăciunile oamenilor (căci nu el e „destinatarul" legitim al acestora, ci Tatăl), e, aşadar, solul sufletului în aceeaşi măsură în care e solul lui Dumnezeu. Până şi Hristos e asistat de un înger, în timpul rugăciunii sale de pe Muntele Măslinilor (Luca 22, 43–44). Îngerul e fiinţa adoratoare prin excelenţă[60], întruchiparea devoţiunii, „corpul" însuşi al rugăciunii. El stimulează evlavia şi o organizează. Diaconia

58. *Strom.* VII, 12.
59. *De Or.*, 16.
60. *Wesen der Anbetung* – spune H. Kühn, *op. cit.*, pp. 182–183.

şi liturghisirea[61] fac parte din metabolismul lui esenţial: slujeşte şi oficiază cu un zel egal, atât dinaintea Tronului suprem, cât şi în penumbra ogrăzii noastre.

Nu toate îndeletnicirile îngerului păzitor se lasă încadrate în cele trei rubrici de mai sus. Numeroase pasaje scripturare (legate de Lot, Isaac, Agar, Daniel, Iuda Macabeul, Iudita, Tobit, Iosif, Petru etc.) confirmă, de pildă, rolul lui de protector al corpului omenesc, fie că preîntâmpină primejdiile fizice, fie că atenuează efectul lor. Claus Westermann face însă o importantă precizare privind modalitatea concretă a intervenţiei îngereşti. Îngerul nu suspendă legile naturii, nu cultivă miracolul, nu se distinge prin performanţă „acrobatică". Spre a te salva de la înec, el îţi salvează barca, dar nu te face, asemenea

---

61. *Cf.* Erich Schick, *op. cit.*, p. 105. *Cf.* şi Otto Hophan, *op. cit.*, pp. 153–155. R. P. Regamey citează un frumos fragment din predica lui Bossuet despre îngerii păzitori: „Ce trudă să-ţi înalţi mintea la Dumnezeu, în ce vârtej de furtuni se nasc dorinţele voastre! Câte închipuiri vane, câte gânduri vagi şi dezordonate, câte griji temporale se pun de-a curmezişul acestei ascensiuni! Astfel împiedicaţi, cum credeţi că duhul vostru va reuşi să se înalţe, cum credeţi că rugăciunea voastră şubredă şi leneşă, abia scăpată din inimă printre atâtea oprelişti, va avea puterea să străpungă norii şi să ajungă în înaltul cerului?" Numai îngerul poate compensa asemenea piedici: „Aripile lui sprijină înălţarea minţii, puterea lui ne susţine, fervoarea lui ne animă" (*apud* R. P. Regamey O.P., *Anges*, cu note analitice de Renée Zeller, Pierre Tisné, Paris, 1946, p. 42–42.9). Îngerul apare, astfel, în postura unui „transformator" de energie: el adaptează slăbiciunea noastră la tăria dumnezeiască şi viceversa.

Mântuitorului, să mergi pe apă.[62] Protecția angelică nu furnizează soluții spectaculos implauzibile, ci o benefică *adăpostire* de rele (*Geborgenheit*), o garanție de refugiu.

O specifică influență angelică e de presupus și în domenii mai subtile ale vieții zilnice. Se poate admite, cu titlu generic, că tot ce ține de viața interioară stă sub un constant patronaj celest. Îngerul e cerul nostru interior. Înrudirea dintre suflet și înger e o temă recurentă a angelologiei universale, cu referințe semnificative la Isaac Sirul[63], la Grigorie Palama[64], la Hildegard von Bingen[65] și la mulți alții, aflați în descendența teoriei antice despre *daimon*. Îngerul e vocea conștiinței, un organ interior, un „simț intern" racordat la divinitate. Acțiunea îngerească purcede dinăuntru spre în afară, așa încât, de multe ori, luăm drept înclinație proprie (sau „autosugestie") ceea ce e „inspirație" angelică. Îngerul „personal" lucrează asupra rațiunii noastre (ca agent ordonator, fortificând gustul pentru adevăr, pentru principiile universale, pentru unanimitatea aplecării spre bine), asupra imaginației noastre, mereu rebelă, dar mai ușor de „apelat" decât logica[66], asupra memoriei noastre (adică a unei înțelepte

---

62. Claus Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Kreuz Verlag, Stuttgart–Berlin, 1978, p. 35.

63. *Cf. Filocalia*, vol. X, ed. cit., pp. 342–343, unde sufletele sunt direct echivalate cu îngerii („sufletele se văd unele pe altele").

64. *Cf. Filocalia*, vol. VII, ed. cit., pp. 467 și urm.

65. *Cf.* Schipperges, *op. cit.*, p. 115.

66. Pentru a intra în comunicare cu imaginația noastră, îngerul are el însuși nevoie de imaginație. *Il a des trucs incroyables*! – exclama Charles Péguy. Pentru tot acest paragraf, *cf.* Regamey, *op. cit.*, pp. 40–43. *Cf.* și O. Hophan, *op. cit.*, pp. 143–149.

administrări a amintirilor şi uitării), ca şi asupra viselor. De câte ori traversaţi stări inexplicabile, de câte ori sunteţi confiscaţi, fără cauze decelabile, de entuziasm sau dezgust, de câte ori nu ştiţi de ce aţi făcut, aţi gândit sau aţi hotărât un anumit lucru, lăsaţi loc de reflexie asupra unei eventuale „contaminări" îngereşti. „Mica psihologie" (presentimente, indispoziţii minore, înclinaţii obscure) sau psihologia mare (*inspiraţia*[67] creatoare, sentimentul *vocaţiei*, cu opţiunile adiacente) pot fi capitole de angelologie, ca şi regia inanalizabilă a *întâlnirilor* decisive, a *prilejurilor* pline de consecinţe care definesc traiectoria unei vieţi.[68]

Activitatea îngerului păzitor nu se limitează însă la sfera destinului individual, considerat în „anecdotica" lui privată. Întrucât fiecare om e angajat în „războiul nevăzut" al duhurilor, îngerul are şi o misiune strategică şi logistică: la curent cu planul general al lui Dumnezeu, el ne furnizează hrana şi armele spirituale necesare, cu ajutorul cărora să ne putem înscrie convenabil în acest plan. Prin înger, participăm la marşul cosmic al Providenţei, suntem un episod din istoria divină. El e, într-un sens, amprenta dumnezeiască, supra-individuală, a destinului nostru.

---

67. Artiştii au deseori senzaţia de a fi „vizitaţi", ca şi oamenii de ştiinţă în pragul unor descoperiri hotărâtoare. Oricine se ocupă cu scrisul ştie, de asemenea, că există o „supra-determinare" în faptul de a scrie, că pagina scrisă are, pentru propriul ei autor, un coeficient de imprevizibil, pe scurt, că rezultatul nu e integral explicabil prin manevrele pregătitoare. Între *input* şi *output*, mai intervine ceva. Îngerul?

68. *Cf.* E. Schick, *op. cit.*, pp. 198–199.

În sfârşit, îngerul păzitor are de jucat un rol decisiv în *momentul morţii* şi dincolo de hotarul ei. S-ar putea spune că toată lucrarea lui are în vedere buna desfăşurare a exitului şi a *evoluţiei noastre postume*. El guvernează ieşirea noastră din lume, aşa cum guvernase intrarea în ea. (Amintiţi-vă de oficiile angelice necesare pentru pregătirea naşterii lui Hristos.) Îngerul ne însoţeşte consolator prin vămile văzduhului, e avocatul şi martorul nostru în faţa scaunului de judecată al Tatălui.[69] A trăi şi a muri cu faţa spre înger e, de altfel, totuna cu a fi mereu orientat spre Faţa Tatălui, al cărui Chip e, neîncetat, obiectul privirii îngereşti. Îngerul e simultan oglindă şi fereastră, răsfrângere în azur a imaginii noastre pământeşti şi transparenţă prin care se străvede Creatorul.

Mă veţi întreba – problema e veche – de ce avem nevoie de asistenţa îngerului, când suntem, oricum, sub oblăduirea lui Dumnezeu? Dar îngerii nu-L substituie pe Dumnezeu, ci îl slujesc: sunt instrumentele Lui, trimişii Lui, „instituţiile" Lui. Aşadar, îngerii nu dublează Providenţa, ci o realizează, o împlinesc. Îngerii sunt modalităţi de *a fi în act* ale Providenţei. Când ni se spune că Dumnezeu ne este mereu *aproape*, ni se vorbeşte despre ubicuitatea (mai exact Atotprezenţa) Lui, despre legătura Lui *personală* cu fiecare din noi, dar şi despre îngerul nostru păzitor, care, în fond, e *apropiere hipostaziată*, întruchipare nevăzută a proximităţii dumnezeieşti. Aş adăuga că, pentru a se adresa *multiplicităţii* create (cu

69. *Cf.*, *inter alia*, Matthäus Ziegler, *Engel und Dämon im Lichte der Bibel*, Origo Verlag, Zürich, 1957, pp. 96, 99.

imperfecţiunile ei circumstanţiale), *Unul*-Dumnezeu recurge, în chip firesc, la o altă multiplicitate creată, liberă de obstacolul corporal, aceea a îngerilor. O multiplicitate inspirată de El – împotriva „legiunii" conduse de adversar. Îngerul păzitor nu e niciodată un slujbaş solitar. El e în contact permanent cu întreaga lume a ierarhiilor cereşti, acţionează „în reţea", într-un rafinat „sistem de mijlociri" salutare.[70] Presupoziţia acestui mod de a gândi este că totul e în legătură cu tot: ca fiinţe intermediare, îngerii reconstituie, clipă de clipă, ţesătura complicată a ansamblului creat, cufundă fiecare existenţă particulară în substanţa hrănitoare a universalului, dincolo de limitele văzute. Origene, pe marginea unui pasaj din Ieremia 12, 4, spune: „De fiecare din noi se bucură şi se întristează pământul întreg. Şi nu numai pământul, ci şi apa, focul, aerul, toate stihiile."

Să adăugăm că, îngăduind îngerilor să se implice în „fiziologia" lumii create, Dumnezeu oferă creaturii ocazia de a participa, alături de El, la faptul însuşi al creaţiei. S-ar spune că Dumnezeu multiplică puterea creatoare a creaturii, înţelegând să-i pună dinainte întreaga, infinită, splendoare a tuturor *posibilităţilor* ei.[71]

Ştiu că aveţi oricând pregătită o serie de alte „de ce"-uri, dar deocamdată ne oprim aici. „De ce"-urile sunt

---

70. *Cf.* Schlössinger, *op. cit.*, p. 200. De asemenea, A. Winklhofer, *Die Welt der Engel*, Buch-Kunstverlag, Ettel [1958], pp. 89–90, şi *idem*, „Die Kirche als System der Vermittlungen", în *Geist und Leben*, 24 (1951), 5.

71. *Cf.* Vonier, *op. cit.*, p. 76.

simultan farmecul şi poticneala minţii. Ele semnalează şi inocenta curiozitate a unei specii febrile, în perpetuă expansiune intelectuală, dar şi stupoarea paralizantă a interogaţiei gratuite. „De ce“ – întreabă şi deştepţii, şi proştii. Proştii produc ceea ce aş numi „de ce“-ul castrator, adică o întrebare căreia nu i se poate răspunde şi care blochează orice înfăptuire eficientă: nu există soluţie, dar se suspendă şi bruma de soluţie anterioară întrebării. E ca şi cum ai spune: nu mă urc în lift până nu înţeleg cum funcţionează. S-ar putea să urci toată viaţa pe scări...

4. Omul de lângă înger: călugărul

O formă răspândită de incultură e citatul standardizat. Nu citeşti Blaga, dar ştii că „veşnicia s-a născut la sat", nu citeşti Kant, dar ştii chestia cu „cerul înstelat deasupra şi legea morală înăuntru" etc. E de observat că, în cel de-al doilea caz, citatul e folosit îndeobşte pentru a atrage atenţia asupra „legii morale" şi mai puţin asupra „cerului înstelat". Cerul înstelat ţine ori de poezie, ori de astronomie. Ceea ce ne interesează e însă etica. Ei bine, există o categorie de oameni, rari şi, s-ar zice, din ce în ce mai inactuali, pentru care cerul înstelat e mai aproape de etică decât de astronomie sau de metaforă. Şi pentru care etica e o categorie mistică, având tocmai cerul ca reper. Aceştia sunt călugării. Pentru semenii lor, ei întruchipează o aspiraţie, un traseu virtual, o anticipare a zenitului. Pariul lor e încercarea de a face din viaţa proprie un *cer experimental.*

Cerul, chilia şi îngerii

Cum trebuie să arate viaţa noastră dacă ne asumăm, încă de pe pământ, calitatea de cetăţeni ai Ierusalimului Ceresc? – iată „ipoteza de lucru" a cinului monahal.

„Veniți să vă arăt știința vieții pașnice sau *cerești*" (*s.m.*, A.P.) – spune Nichifor din Singurătate.[1] Pentru Nil Ascetul, călugării sunt „stele nerătăcitoare"[2], strălucind în noaptea cea fără lumină a vieții; sunt, așadar, „cerul înstelat" al unei umanități adumbrite. Mai la apus, Bernard de Clairvaux, într-o predică despre Cântarea Cântărilor, compară „sufletele sfinților" cu un firmament, în care inteligența este soarele, credința este luna, iar virtuțile sunt stelele.[3] La rândul ei, Hildegard von Bingen consemnează vocația călugărilor de a fi „ferestre spre Ierusalimul Ceresc"[4].

Printr-o spectaculoasă răsturnare analogică, „cerul" călugărului, spațiul în care el încearcă să reconstituie condițiile vieții desăvârșite este cel mai umil spațiu cu putință: chilia. Sf. Ieronim identifică *îngustimea* ei cu *lărgimea* infinită a Paradisului.[5] Tot ce este efort ascetic în ambianța

---

1. *Filocalia*, vol. VII, ed. cit., p. 11. Mai departe (p. 22), Nichifor din Singurătate citează din Isaac Sirul: „Sârguiește-te să intri în cămara ta cea din lăuntru și vei vedea cămara cerească."

2. *Filocalia*, vol. I, ed. cit., p. 155.

3. *Apud* Marie-Madeleine Davy, „Le moine et l'ange en Occident au douzième siècle", în *L'Ange et l'Homme*, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", Paris, 1978, p. 125.

4. *Liber vitae meritorum*, 572, *apud* Schipperges, *op. cit.*, p. 147. Vezi și Evrei 12, 22.

5. Ep. 24, 3: *Unius cellulae clausa angustiis latitudine paradisi fruebatur* („Chilia, cu îngustimile unei singure cămăruțe, se bucura de lărgimea Paradisului") (*apud* P. Suso Frank OFM, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „Engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, 1964, p. 107).

monahală va ilustra, cum vom vedea, această semnificativă îmbinare a contrariilor: înălțimea se obține prin coborâre (smerenie), înariparea prin „jug" apăsător, înțelepciunea prin „nebunie". Chilia e nemărginirea sihastrului. Raiul lui. Guillaume de Saint-Thierry, prieten al lui Bernard de Clairvaux și autor al unui *Tratat despre viața în singurătate*, nu ezită să asimileze, printr-un joc de cuvinte, *cella* (chilia) cu *caelum* (cer), ambele provenind din *celo* (a ascunde, a tăinui).[6] În aceeași linie, Adam Cartuzianul se întreba: „Ce este chilia (*cella*), dacă nu poarta către cer (*caeli aula*)?"[7] O poartă strâmtă, firește, simbol, prin ea însăși, al disciplinei restrictive pe care o practică monahul pentru a ajunge în compania îngerilor. În puținătatea ei, chilia e arena unui cosmic turnir: un om dă, în numele întregii umanități, bătălia pentru a recuceri „patria cerească" a protopărinților. Chilia e locul unei transmutații salvatoare: omul devine înger, dovedind că stă în puterile sale să aducă *în act* asemănarea *latentă* cu Dumnezeu. Fiecăruia îi e dat să obțină îngerescul și, de fapt, orice existență umană conține momente de realizare intermitentă, fulgurantă, a acestei deplinătăți.[8] Dar călugării se străduiesc să transforme intermitența și fulgurația într-o experiență continuă, într-o achiziție durabilă, de fiecare zi. Potrivit cuvântului Sfântului Ieronim, ei fac pe pământ

---

6. *Apud* M.-M. Davy, *op. cit.*, p. 112.

7. *Ibid.*, p. 113.

8. Despre viața oricărui credincios ca „imitație" a vieții îngerești, *cf.* Jean Daniélou, *op. cit.*, mai ales cap. VIII. *Cf.* de asemenea Dom Garcia M. Colombas, *Paradis et vie angélique*, Le Cerf, Paris, 1961.

ceea ce îngerii fac în ceruri, iar îngerii îi ajută, se bucură de reuşita lor, participă, solidar, la războiul comun contra legiunilor diavoleşti. „Căci sfinţii îngeri se fac părtaşi pătimirilor şi necazurilor sfinţilor, prin apropierea lor de ei" – spune Isaac Sirul.[9] Călugării vor să obţină încă din această viaţă statutul pe care Evanghelia îl promite tuturor, abia la capătul vremii: „isanghelia", conformitatea cu firea angelică (Matei 22, 30, Marcu 12, 25, Luca 20, 35–36). „Călugăria e o logodnă cu modul mai presus de veac al vieţuirii îngereşti."[10] A fi călugăr e „a petrece împreună cu îngerii", a opta pentru „vieţuirea îngerească", a te dedica „faptei îngereşti a liniştirii".[11] Grigorie cel Mare vorbeşte despre *aequalitas hominum beatorum cum angelis* („egalitatea cu îngerii a oamenilor fericiţi"). Ca şi îngerul, monahul se istoveşte, senin, într-o dublă slujire: a lui Dumnezeu şi a oamenilor. În comunitatea din care face parte – mânăstire, ţinut sau neam – el e păstor, călăuză,

---

9. *Filocalia*, vol. X, ed. cit., p. 291. „Lucrarea cea bună şi smerita cugetare fac pe om Dumnezeu pe pământ" – spune, în continuare, sfântul, în al cărui Tropar citim că era „ca un înger" (*ibid.*, p. 515). Şi despre avva Arsenie aflăm, din *Pateric*, că „avea înfăţişare de înger" (*Patericul, sau Apoftegmele Părinţilor din pustiu*. Colecţia alfabetică. Text integral. Traducere, introducere şi prezentări de Cristian Bădiliţă, Polirom, Iaşi, 2003, p. 67 [Avva Arsenie, 42]).

10. Arsenie Boca, în *Părintele Arsenie Boca, mare îndrumător de suflete din secolul XX. O sinteză a gândirii Părintelui Arsenie Boca în 800 de capete*, Editura Teognost, Cluj-Napoca, 2002, p. 60.

11. Toate cele trei formulări aparţin lui Isaac Sirul. *Cf. Filocalia*, vol. X, ed. cit., pp. 456, 461. Tot el vorbeşte despre „mişcarea îngerească spre sporirea sufletului în cele duhovniceşti" (*ibid.*, p. 211).

protector, *preia, cu alte cuvinte, atributele îngerului păzitor.* Monahul ajunge, în cele din urmă, să urce şi să coboare, asemenea îngerilor, scara lui Iacob (Ioan 1, 51), ca un atlet al intermedierii, ca o punte între lumi. El se învredniceşte, mai ales, să stea, ca îngerii, „lipit de Domnul", în perfectă intimitate cu Duhul Său (1 Cor. 6, 17).

Cum arată, concret, *vita angelica, anghelikós bios*, aşa cum e practicată de călugări? O foarte utilă sistematizare veţi găsi în lucrarea, deja citată, a lui Suso Frank. Se aminteşte, mai întâi, de un fel de „cale negativă" a imitării îngerilor: separarea de lume (*apótaxis*) şi asceza (*enkráteia*): post, priveghere, castitate, lepădare de sine, mortificare. Există, apoi, o cale „pozitivă": dreapta credinţă, frica de Domnul, gândul la moarte şi la Judecată, smerenia şi virtuţile monahale propriu-zise (sărăcia, ascultarea, fecioria). În sfârşit, există activitatea specific îngerească, care constă în îngrijirea aproapelui (incluzând intercesiunea în favoarea lui), lupta cu demonii, rugăciunea şi contemplaţia, psalmodia, liturghia. Viaţa călugărului e, în toate privinţele, o comuniune cu ierarhiile îngereşti: ei locuiesc împreună (la munte, în pustie, în mânăstire), „se vizitează", împărtăşesc aceeaşi soartă în Rai, unde se bucură de aceleaşi haruri: mănâncă diafana „pâine a îngerilor", depăşesc limitele spaţio-temporale şi au acces clarvăzător la cele ascunse. Îngerii şi călugării au vestminte asemănătoare şi puteri asemănătoare (de pildă, capacitatea de a îmblânzi animalele sălbatice). Îngerii îi apără pe călugări şi le stau alături în clipa morţii.

Să ne oprim puţin. Simt venind, dinspre dumneavoastră, oarecari efluvii de scepticism, ambalate în argumentele

nemiloase ale „bunului-simț". Vă întrebați, probabil, dacă o viață de genul acesta e, omenește, posibilă, dacă – în cazul că e posibilă – e totuși „igienică" și acceptabilă din unghiul „gândirii sănătoase" și dacă e vreo legătură între călugării pe care îi veți fi cunoscut și modelele despre care tocmai v-am vorbit.

Că performanța monahală este posibilă, și încă în forme extreme, o dovedesc nenumăratele „cazuri" cunoscute. Citiți *Patericul*, citiți măcar o parte din enorma bibliografie dedicată „părinților deșertului"[12], și veți fi

12. Pentru orientare, în afară de cartea deja citată a lui Suso Frank, iată alte câteva titluri: J. Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Paris, 1948, *idem*, *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1964, lucrările lui Louis Bouyer (*La Vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, S. Wandrille, 1950, *Le sens de la vie monastique*, Brepols, Turnhout-Paris, 1950, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, Paris, 1960, *La spiritualité du Moyen Age*, Aubier, Paris, 1961, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Aubier, Paris, 1965, *Introduction à la vie spirituelle*, Desclée et Cie, Paris–Tournai–Rome–New York, 1960), O. Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, 1950, A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient I, Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris, 1961, K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtum*, Tübingen, 1936, M. Viller și Karl Rahner, *Askese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg, 1939 etc. *Cf.*, de asemenea, lucrarea colectivă *Théologie de la vie monastique*, Aubier, Paris, 1961, Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. Constantin Jinga, Anastasia, București, 1997, și Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, trad. diac. Ioan I. Ică, Deisis, Sibiu, 1997.

uimiți să constatați de ce e în stare omul bine motivat duhovnicește și „dus pe mâini" (Ps. 91, 12) de cohortele îngerești. Uneori, „nevoința" aleasă e vecină cu cea mai extravagantă acrobație. A trăi câteva zeci de ani în vârful unui stâlp, cum au făcut-o Simion (zis „Stâlpnicul"), Luca din Efes și atâția alții e de neconceput pentru „rațiunea" contemporană. Și totuși oamenii aceștia au găsit un rost în efortul lor de a-și duce viața la capătul unei verticale drastice, asemenea unor vârfuri de săgeți, țintind „cerul de dincolo de cer", cerul cerurilor, Raiul. Bernard de Clairvaux menționează faptul că profanii îi consideră adesea pe călugări ca pe un soi de „dansatori și jongleuri"[13]. Ei mimează imposibilul, se mișcă riscant și extatic pe hotarul îngust dintre lumi, dintre condiția omenească și aceea a îngerilor. Călugării iau asupra lor o dramatică schimbare de orbită: gravitează în jurul Tronului Suprem, alegând să trăiască „viața de apoi" înainte de moartea pământească, mai exact să trăiască viața cotidiană ca „viață de apoi". Asta înseamnă că viața de aici – în accepțiunea ei curentă – le devine episodică, secundă, anexă: sunt „trecători"[14] în spațiul în care semenii lor țin să se instaleze trainic, ca într-un lăcaș etern. Călugării au

13. *Apud* M.-M. Davy, *op. cit.*, p. 111. În alt orizont spiritual, se spune: „Dansul e, pentru sufiți, șocul lumii suprasensibile" („L'Épitre sur l'état d'enfance", în Henry Corbin, *L'Archange empourpré*, Fayard, Documents spirituels, 14, Paris, 1976, p. 406).

14. *Cf. L'Évangile selon Thomas*, traducere, prezentare și comentarii de Philippe de Suarez, Éditions Métanoïa, 1975, Logion 42, p. 42.

aerul că merg împiedicat în lumea pământească, pentru a dansa într-un spațiu în care „omul veacului" merge împiedicat, dacă nu îl ignoră.

Evident că bunul-simț tinde să se revolte. Nu atât bunul-simț al omului simplu, care se duce să se roage la mânăstiri cu o evlavie neiscoditoare și nesuspicioasă, ci bunul-simț al omului „deștept" și „modern", care nu se lasă păcălit de „superstiții". Sau al câte unui „specialist" cu „simț critic". (Specialistul, mai ales cel în „antropologie religioasă", a devenit, încet-încet, cineva care se ocupă de lucruri care nu-l interesează, în care nu crede, ba care chiar îl enervează...) Într-o lucrare, altfel indispensabilă, a lui O. Chadwick (englezii în special stau nepermis de bine cu bunul-simț!), citim, de pildă, că ideea „vieții îngerești" e *unnatural*, și trebuie privită ca *disastrous*. Din punctul meu de vedere, a vieții mecanic și apter, cum o facem mai tot timpul în agitația zilnică, a folosi, pe parcursul întregii vieți, doar câteva sute de cuvinte, a trăi repetitiv, gândind standardizat și simțind zoologic, pe scurt, a trăi așa cum trăim de obicei, e cel puțin la fel de *unnatural* și *disastrous*, chiar dacă se bucură de atributul unei „rezonabilități" statistice. Călugăria vrea să atragă atenția tocmai asupra amneziei generale cu privire la valori și idealuri, la inevidențele esențiale, la viața autentică. Călugărul este un campion al inaparenței, al neînregimentării, al rezistenței la masificare. Aș îndrăzni să spun că, din acest punct de vedere, monahismul a livrat prima generație „hippy" din istoria culturală a lumii. Anahoretul de pretutindeni (căci vorbim de o categorie universală) se războiește cu sedentarismul convențional, cu

instituționalizarea birocratică a vieții interioare (chiar când această instituționalizare se cheamă „clericalism"), cu febrila somnolență a subzistenței profane. Pentru aceasta, el nu ezită să recurgă la mijloace „neortodoxe", imprevizibile, menite să trezească, să contrarieze, să provoace ireversibile transformări metanoietice. El poate valoriza, de exemplu, nonsensul, paradoxul, absurdul și invită, mereu, la schimbarea unghiurilor, la experiența alterității înnoitoare.[15]

Pe Chadwick nu-l putem expedia totuși fără anumite precauții. Căci nu există cale radicală fără însemnate primejdii colaterale. Călugărul ajunge, într-adevăr, să fie, prin strădania sa supraomenească, „o realizare anticipată a Bisericii eschatologice"[16], un concetățean timpuriu al îngerilor din ceruri, dar drumul său e presărat cu sinistre obstacole și cu posibilitatea unor derapaje fatale. Primejdia cea mai întunecată este orgoliul. O sminteală pe măsura dificultății uriașe a sarcinii asumate. De la „imitația" îngerilor până la a te crede înger nu e decât un pas. La rând, vine lipsa discernământului. A apuca o cale de asemenea anvergură fără a-ți cântări limitele (ale tale și ale contextului), calificările, cu un cuvânt „vocația", și fără a te asigura de supravegherea unui maestru experimentat e o nebunie, ale cărei consecințe duc în direcția

15. Modelul angelic nu e străin de aceste strategii. E. Schick rezumă întregul mesaj al îngerului păzitor în formula: *Sei anders!* („Fii altfel!") *Cf. op. cit.*, p. 196.

16. F. Vandenbroucke, *Jalons pour une Théologie du Monachisme*, Studia Monastica II, Montserrat, 1960, 164 f., *apud* Suso Frank, *op. cit.*, p. 122.

opusă celei vizate. Călugăria nu e o cale pentru toţi şi nici măcar una pentru mulţi. Traiectoria ei are o strălucire supralumească: e calea „regală", excepţia exemplară, „orizontul" spre care tinzi asimptotic. Ea e expresia normei, într-o lume în care norma e minoritară. A face opţiunea monahală în chip frivol sau după criterii de conjunctură e o formă de iresponsabilitate. La fel de gravă este alegerea „vieţii îngereşti" în numele unui zel trufaş sau al unui pietism euforic. E ceea ce se cheamă viciul „angelismului", al palorii fanatice, care confundă asceza cu o idilă privată[17], sau, mai rău, cu o carieră. Nu trebuie uitat că oamenii şi îngerii sunt totuşi „regnuri" diferite şi că analogiile, intersecţiile, dialogul nu presupun indistincţie şi confuzie a planurilor.[18] Pe de altă parte, nu e obligatoriu să fii

17. *Cf.* J. L. Didier, „Angélisme ou perspectives eschatologiques", în *Mélanges de science religieuse*, 11, [1954], pp. 31–48. Suso Frank (*op. cit.*, p. 165) aminteşte, citând „Panarionul" lui Epiphanius, şi despre existenţa unei grupări eretice, „angelicii" (*anghelikói*), numită astfel fie pentru că socoteau că îngerii sunt creatorii lumii, fie pentru că se declarau aparţinători ai ierarhiilor cereşti.

18. Voi cita, pentru a ilustra acest tip de deviere, o semnificativă apoftegmă din *Pateric*: „Spuneau despre avva Ioan cel Pitic, că a zis odată fratelui său mai mare: «Vreau să fiu fără nici o grijă, cum sunt îngerii, fără griji, nelucrând, ci doar slujindu-L pe Dumnezeu neîncetat.» Şi-a dezbrăcat haina şi a plecat în pustiu. După o săptămână s-a întors la fratele său, a bătut la uşă şi l-a auzit întrebând, înainte de a deschide: «Tu cine eşti?» El i-a răspuns: «Ioan, fratele tău.» Dar celălalt i-a zis: «Ioan a devenit înger, nu mai este printre oameni.» El a început să strige: «Eu sunt, Ioan.» Dar fratele său nu i-a deschis, ci l-a lăsat să se chinuie până spre dimineaţă. În cele din urmă i-a deschis şi i-a zis: «Te-ai

călugăr pentru a obține „isanghelia". *Patericul* pomenește în cel puțin două rânduri de împlinirea discretă a virtuților cereşti în afara comunității monahale: un medic de la oraş, de pildă[19], sau un cioban egiptean de la țară (Eucharistos)[20]. Căile desăvârşirii sunt deci multiple, şi la fel de diverse pe cât de diversă este mulțimea aspiranților.

Rămâne problema oarecum meschină, dar dureroasă, recunosc, a discrepanței dintre sublimitatea de principiu şi – în atâtea minunate cazuri – de fapt a misiunii monahale şi realitatea nu o dată dezamăgitoare a contactului cu unii dintre reprezentanții ei nevrednici. Pe fundalul aspirației îngereşti, trivialitatea anumitor exemplare e cu atât mai tristă şi mai smintitoare. Dar asta nu spune, în definitiv, decât că drumul impune exigențe absolute, pe care foarte puțini le pot satisface. Viața călugărului nu e un zbor triumfal de pe o culme pe alta, ci o succesiune de căderi dramatice şi ridicări încăpățânate, un război sângeros, purtat cu un delicat amestec de smerenie şi speranță. „Nevoitorii" sunt întotdeauna conştienți de neputințele proprii, şi se socotesc, în mod sincer, ultimii dintre păcătoşi. Când crezi că mântuirea ți-e garantată,

---

făcut om din nou şi ai nevoie să lucrezi, ca să mănânci?» Celălalt s-a închinat în fața lui şi i-a zis: «Iartă-mă, frate.»" (*Patericul*, ed. cit., p. 159). Trebuie spus că „lucrul mâinilor", una din îndeletnicirile cvasiobligatorii ale călugărului, e tocmai ceea ce îl deosebeşte net de înger. E, între altele, un fel de a reabilita, de a sfinți truda, survenită, pentru omul căzut, ca o pedeapsă (*cf.* Geneza 3, 17).

19. *Cf. Patericul*, ed. cit., p. 49 (Avva Antonie, 24).

20. *Ibid.*, pp. 123–124.

ai şi pierdut-o.[21] Dar ştiu foarte bine că nu la această formă de eşec asumat vă gândiţi, ci la nevolnicia pură şi simplă a atâtor ipochimeni care compromit spaţiul electiunii mânăstireşti cu lumescul prezenţei lor. De multe ori e vorba de strictă ignoranţă. Dacă ar şti în ce formidabilă cursă sunt angajaţi, dacă ar avea cea mai mică idee despre miza opţiunii lor, ar roşi, s-ar îngrozi şi, poate, s-ar îndrepta. Ignoranţa nu e, cum par să creadă unii (Părintele Scrima vorbea, cu un umor amar, despre tagma „călugărilor forestieri"), o condiţie a mântuirii. E drept, nici savantlâcul. Dar nu orice candoare duce în Rai, şi sunt momente când precaritatea inteligenţei poate anula şi bunele intenţii, şi cuminţenia rituală. Avva Daniel Faranitul spune, la un moment dat, despre un sketiot, altfel mare ascet, că „se clătina din pricina ignoranţei sale"[22]. Cât despre călugării ipocriţi, vicioşi, vanitoşi şi lacomi, slugarnici şi leneşi, mondeni şi iubitori de onoruri pământeşti, nu de ei avem a ne ocupa aici. V-aş sfătui să nu vă stricaţi sufletele judecându-i. Nu ei sunt partenerii îngerilor. Şi nu ei întruchipează cinul monahal. Vă asigur

21. În capitolul al doilea din „regula" benedictină, găsim mărturisiri necruţătoare ale călugărilor despre ei înşişi: *Nobis autem desidiosis et male viventibus atque negligentibus rubor confessionis est* („Însă pentru noi, leneşii şi stricaţii şi neruşinaţii, există mărturisirea păcatelor"). *Apud* P. Emmanuel v. Severus, „BIOΣ ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ. Zum Verständnis des Mönchslebens als «Engelleben» in den christlichen Überlieferung", în *Die Engel in der Welt von heute*. Gesammelte Aufsätze hrsg. Von P. Theodor Bogler, OSB, Verlag Ars Liturgica, Maria Laach, 1957, p. 70.

22. *Cf. Pateric*, ed. cit., p. 113 (Avva Daniel, 7).

că oamenii cei mai interesanți pe care i-am întâlnit, între călugări i-am întâlnit, și că onoarea lor răscumpără din plin nemernicia rebuturilor.

Călugări, aripi, păsări

Așa cum călugării sunt un *analogon* terestru al îngerilor, păsările sunt un *analogon* al călugărilor în lumea naturii. Asocierea celor două „regnuri", cu îngerii ca termen de legătură, apare explicit în texte: „Pasărea – spune Sf. Isaac Sirul – aleargă din orice loc spre cuibul ei pentru a naște pui; călugărul cu dreaptă socoteală (cu discernământ) se grăbește spre sălașul lui [...]. Pasărea numită «erodiu» se veselește și se bucură, după cuvântul înțelepților, când se desparte de lume și pleacă în loc pustiu și locuiește acolo."[23] Nu avem vreme să intrăm acum în detaliile unui univers simbolic extrem de amplu, care leagă, într-o unică acoladă, tema zborului de aceea a angelicității și a înaripării monahale. Avem de a face, cum se întâmplă adesea când cercetăm un asemenea univers, cu o „frază" simbolică riguros coerentă de tipul: suflet–pasăre–înger–văzduh–lumină–volatilitate–libertate–ascensiune–cântec–dans.[24]

---

23. *Cf. Filocalia*, vol. X, ed. cit., p. 369.

24. *Cf.*, *inter alia*, Marie-Madeleine Davy, *L'Oiseau et sa symbolique*, Albin Michel, Paris, 1992, Jean-Louis Vieillard-Baron, „L'Âme et l'Ange ou la signification philosophique du symbolisme des ailes", în *L'Ange et l'Homme*, col. „Cahiers de l'Hermétisme", Albin Michel, Paris, 1978, pp. 209–211, Gaston Bachelard,

O tradiție care își are în Platon (*Phaidros*, 246 b–d) expresia clasică pune în relație sufletul omenesc cu imaginea păsării și interpretează tot ceea ce e tendință antigravitațională, impuls al desprinderii, al înălțării, al orientării spre valori diafane, drept apropriere a „vieții aeriene" duse de păsări.[25] „Viața aeriană" – citim în

L'Air et les songes, José Corti, Paris, 1990, ed. a 17-a, Mircea Eliade, „Symbolisme de l'ascension et «rêves éveillés»", în *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957, Louis Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ*, Milano, 1974, M. Schneider, „Zur Bedeutung der Flügel", în *Museion. Studien aus Kunst und Geschichte für Otto H. Foster*, Köln, f. d., mai ales pp. 50–57, A. Lemonnyer O.P., „L'air comme séjour d'anges, d'après Philon d'Alexandrie", în *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, I, 1907, pp. 305–311, Marco Bussagli, „Gli Angeli e i venti: considerazioni sul simbolismo aereo delle ali angeliche", în *Arte medievale*, seria a doua, anul V, nr. 2, 1991, pp. 107–126, Gunnar Berefelt, *A Study of the Winged Angel. The Origin of a Motif*, Almquist & Wiksell, Stockholm, 1968. Un instructiv și amuzant exercițiu de lectură este capitolul „Aviation und Angelismus" din Felix Philipp Ingold, *Literatur und Aviatik. Europäische Flugdichtung 1909–1927*, Birkhäuser Verlag, Basel und Stuttgart, 1978, pp. 337–369.

25. În cazuri rare, dar atestabile documentar, „zborul" călugărului ia forma, fizică, a levitației. Se pot invoca numele unor Ioan al Crucii, Tereza de Avila, Serafim de Sarov etc. (pentru a rămâne în spațiul european). Celebru e un „cleric zburător" din secolul al XVII-lea, capucinul Iosif de Copertino, care a făcut o extravagantă demonstrație dinaintea Papei Urban al VIII-lea, om cultivat și mai curând sceptic față de asemenea performanțe. *Cf.* Aimé Michel, *Bibliothèque de l'irrationnel et des grands mystères*, Paris, pp. 218 și urm. (*apud* M.-M. Davy, *L'Oiseau...*, ed. cit., p. 163). *Cf.* și lucrarea despre levitație a lui Olivier Leroy (Le Cerf, Paris, 1928).

Bachelard – „e viața reală; dimpotrivă, viața terestră e o viață imaginară, o viață fugitivă și îndepărtată." Ca și îngerii, călugării și păsările sunt „firi înaripate", care caută o strămutare statornică în „limpezimea văzduhului minții"[26]. Nepătimirea și cugetarea sunt „aripi"[27]. „Îndrăznirea către Dumnezeu", saltul angogic, e aripă.[28] „Sufletul ce se veselește în dragostea lui Dumnezeu în ceasul dezlegării se înalță atunci cu îngerii păcii deasupra oștilor întunecate. Căci dragostea duhovnicească parcă îl într-aripează..."[29] Ca și îngerii, călugării și păsările populează unificator spațiul dintre cer și pământ, sunt purtători de semne și bune vestiri, cântă și planează liber în nelimitarea văzduhului. Aerul e la fel de gol ca și deșertul, observase cândva Ruysbroeck, proclamând o dată mai mult înrudirea dintre călugări și păsări, dintre asceza în pustiu și irumperea verticală a zborului.[30] Păsările sunt polul opus al șerpilor, al firilor târâtoare, insidioase, malefice. Legate organic de metabolismul luminii solare (drept care vestesc, cântând, răsăritul), învelite, adeseori, într-un penaj somptuos, ca al curcubeului, păsările, ca și îngerii, ca și călugării, se numără printre splendorile liturghisitoare

26. *Cf.* Isaac Sirul, *Filocalia*, vol. X, ed. cit., p. 349.

27. *Ibid.*, pp. 156–157 și 327. De asemenea, p. 334: Cel ajuns pe treapta cunoașterii desăvârșite „poate zbura, purtat de aripi, în planurile cele nevăzute..."

28. *Cf.* Calist Angelicude, *Filocalia*, vol. VIII, ed. cit., p. 379.

29. Diadoh al Foticeei, *Filocalia*, ed. cit., I, p. 389.

30. Dar deja Proclus (*Comentariu la Timaios*, III, 108) socotea asceza ca pe o reînaripare a sufletului, în vreme ce superbia și privarea de Dumnezeu echivalează cu o pierdere a aripilor.

ale creației. Cu migrația lor, ele ritmează ciclurile vremii, orientate spre primăvară, adică spre reînnoire și reînviere. Călugării sunt și ei „fii ai învierii" (Luca 20, 36).[31] Și ei se îmbracă în lumină.[32] „Mantia călugărului" – spune Arsenie Boca – „e o îmbrăcăminte de raze ale unei lumini necreate [...], îmbrăcămintea nestricăciunii și a sfințeniei, lumină dumnezeiască"[33].

Prestigiul scripturar al păsării în genere și al anumitor păsări în special este remarcabil. Porumbelul are un statut privilegiat. El aduce frunza de măslin a împăcării de după

---

31. E cunoscută relația specială a Sfântului Francisc din Assisi cu păsările.

32. Vestimentația preoților în timpul slujbei se raportează, de asemenea, la modelul îngeresc. Odăjdiile sunt un deghizament angelic. Stiharul strălucitor al diaconului evocă îmbrăcămintea de lumină a corurilor cerești, „vestmântul mântuirii", „haina veseliei". Orarul (așezat pe un umăr la diacon și pe ambii umeri la preot) e o „urmă" a aripilor. Întreaga mișcare a corpului preoțesc în timpul liturghiei (înăuntrul și în afara altarului, sau printre credincioși) trebuie să fie lină, armonioasă, iradiantă, „ca zborul îngeresc" (Ioan Gură de Aur). *Cf.* N.V. Gogol, *Meditații la Dumnezeiasca Liturghie*, trad. de Boris Buzilă, Editura Anastasia, București, 1996, pp. 18–20.

33. Arsenie Boca, *op. cit.*, p. 59. Camilafca este și ea descrisă ca „simbol al minții care, sub puterea curățitoare a Harului, devine străvezie, devine de culoarea cerului și se vede pe sine ca lumină înțelegătoare". Se știe că, în Evul Mediu, Papa purta o mantie pe care erau zugrăvite corurile îngerești, iar împărații – o mantie împodobită cu imaginea cerului înstelat (ca simbol al ordinii universale). Un adevărat „penaj", simbolizând luminile secunde ale ierarhiilor cerești și ordinea universală.

potop (Geneza 8, 11), el e chipul luat de Duhul Sfânt la botezul lui Iisus (Ioan 1, 32; Matei 3, 16)[34], el e dat ca model de comportament duhovnicesc (Matei 10, 16; Ieremia 48, 28)[35]. Rugăciunile pot lua glas de păsări: „Ciripeam ca o rândunea, croncăneam ca un cocor şi gemeam ca o porumbiţă..." (Isaia 38, 14). „...Cei ce se încred în Domnul [...] zboară ca vulturii..." – citim tot în Isaia (40, 31). Pelicanul „pasărea din pustie", „pasărea singuratică", pasărea pescar (*cf.* Ps. 102, 6–7) e unul din simbolurile consacrate ale lui Hristos. Păunul pare acoperit de ochi, asemenea heruvimilor. Dar despre Dumnezeu însuşi se vorbeşte ca despre o fiinţă înaripată, de vreme ce psalmistul caută adăpost „la umbra aripilor Sale" (Ps. 17, 8 şi 36, 7). Marie-Madeleine Davy se întreabă, pornind de la aceste pasaje, dacă omul, făcut după chipul şi asemănarea Creatorului său, n-a avut şi el, în versiunea originară, aripi.[36]

Emblemă a *urcuşului* duhovnicesc, a drumului în sus, sau atribut al *iubirii proteguitoare*, aripa e, aşadar, semnul distinctiv – comun îngerilor, monahilor şi păsărilor – al strădaniei slujitoare. Seara, la mânăstiri, când obştea

---

34. În ambianţa islamică, tot o pasăre, pasărea Sâmorgh, joacă rolul „Îngerului-Sf. Duh". *Cf.* Henry Corbin, *L'Archange empourpré*, ed. cit., p. 199. În *Cartea Lăuntricului*, Djalāl-ud-Dīn Rūmī face o curioasă asociere între „aripă" şi „facultatea de a aştepta", planând răbdător şi îndelung spre sfera lui Dumnezeu (*cf.* Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 217).

35. Să amintim şi Psalmul 55, 6: „O, de-aş avea aripile porumbelului..." *Cf.* şi Ieremia 60, 8, sau Cântarea Cântărilor 1, 15.

36. Marie-Madeleine Davy, *L'Oiseau...*, p. 30.

întreagă se îndreaptă spre biserică, cele trei regnuri par contopite într-unul singur: se aude doar un foşnet de aripi şi un început, răcoros, de muzică. Călugării îşi pun capul în „jugul cel uşor" şi dispar în cerul aurit din jurul altarului.

Asocierea între jug şi zbor, între slujire şi extaz, rezumă perfect vocaţia monahală, ca şi pe aceea îngerească. Acceptarea înjugării, adică a celei mai anevoioase străduanii, e precondiţia eliberării de greutate, a înaripării. Laturile jugului sunt, cu alte cuvinte, forma primordială a aripilor. Modelul păsării e, şi în acest context, revelator. Păsările – constată Bernard de Clairvaux – zboară datorită greutăţii optime pe care le-o dă penajul.[37] Altfel spus, dacă le „uşurezi" de pene, devin „grele", nu mai pot zbura. Ceea ce le face deci să se poată desprinde de pământ este tocmai ponderea, „jugul" încărcăturii lor „vestimentare". Aşa este şi jugul monahal: e greutatea care te uşurează, sarcina care te lansează, povara care te face imponderabil.

Pustiul şi muntele

Pasărea e expresia sublimată a animalităţii. Dar ascetul are de a face, în efortul lui de a imita îngerii, cu sălbăticia unei animalităţi de sens contrar: animalitatea pedestră, târâtoare, grea. Părinţii vorbesc frecvent despre menajeria interioară, despre lutul aluvionar, cu forme monstruoase, pe care trebuie să-l domesticească şi să-l modeleze. În

37. *Cf.* M.-M. Davy, *Le moine et l'ange...*, ed. cit., p. 112.

adâncurile omului căzut e un aglomerat abis zoologic: şerpi, vulpi, dragoni, câini, porci, muşte bâzâitoare şi broaşte care orăcăie, măgari, viermi, lupi, hiene ş.a.m.d. Toate laolaltă alcătuiesc, în combinaţii terifiante, o bogată morfologie a demonicului. Asceza este temeritatea de a înfrunta acest infern, iar locul optim al luptei e singurătatea. Singurătatea are, în tradiţia monahală, două dimensiuni posibile: una orizontală (deşertul sau „pustia") şi una verticală (muntele). Bătălia se dă, cu alte cuvinte, fie în amplitudinea unui spaţiu vid, dezolat, înconjurat de un orizont fără repere, fie în exaltarea culmii inaccesibile, a unei riscante suspensii, la egală distanţă de pământ şi de cer. Chilia eremitului e un deşert comprimat, iar mânăstirea cenobitică e o parabolă a muntelui. Aş adăuga că, în spaţiul balcanic, un mediu privilegiat al sihăstriei este pădurea. Îmi amintesc o vorbă a părintelui Cleopa, care trăise ani lungi, în deplină singurătate, ascuns printre dealurile împădurite ale Neamţului: „Domnii mei" – spunea el celor dispuşi să-l asculte – „când eşti la oraş, diavolul vine sub felurite chipuri de împrumut: prieteni, cărţi, femei etc. Când eşti în pădure, vine personal!"

Deşertul e şi el un loc în care diavolul „vine personal". Deşertul e experienţa radicală pe care o are de traversat poporul ales pentru a ajunge în Ţara Făgăduinţei, deşertul e locul predicii neauzite a lui Ioan Botezătorul, deşertul e locul în care e ispitit Iisus însuşi. În minimalismul său, spaţiul acesta aproape abstract e un foarte bogat conglomerat simbolic. El e simultan locul indigenţei, al pericolului şi al salvării. Acolo faci experienţa, aproape extatică,

a setei[38] (cu toate conotațiile ei), acolo ești singur cu adevărat, livrat atacului feroce al animalelor și al demonilor. Acolo te rogi, acolo primești răspunsul mântuitor.

Într-o primă instanță, deșertul e locul unde *fugi de lume*. Lipsit de culorile și de „multiplicitatea" mundană, despuiat până la inconsistență și halucinație, el oferă o foarte „palpabilă" experiență a neantului. E ontologie de grad zero. Într-un teritoriu atât de simplificat și de sec, cardinalitatea devine aproape indiferentă. Ai ocazia să exersezi în chip dramatic postura dezorientării, să te confrunți cu imperativul opțiunii, fără nici un punct de sprijin în afară. E proba supremă a maturității spirituale („A fi adult e a fi singur" – spune undeva Jean Rostand) și provocarea cea mai dură a liberului arbitru (Louis Lavelle: „Singurătatea e liberul arbitru.")[39]. În deșert, singurătatea omului stă față-n față cu singurătatea lui Dumnezeu. Monahul e *monos*: unic și solitar, privind – cum spune Plotin – către Cel singur.[40] „Deșertul fascinează și înspăimântă totodată. E teritoriul unei mari singurătăți,

---

38. „Lipsa apei era resimțită de popoarele Orientului Mijlociu ca fiind maledicția prin excelență. [...] Întreaga natură a deșertului este ostilă omului și la discreția lui Satan, dușmanul lui Dumnezeu. Dar tot în deșert puterea lui Iahve cunoaște cea mai puternică manifestare..." (Jean Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique ortodoxe*, col. „Maîtres Spirituels", Éditions du Seuil, 1959, p. 7).

39. Louis Lavelle, *Le Mal et la souffrance*, 141, *apud Les Feux du Désert*, texte adunate de Daniel-Ange, Rémy Magermans, Andenne, Belgique, 1975, vol. I (*Solitudes*), p. 579. Volumul oferă o amplă colecție de texte despre experiența pustiei.

40. *Enneada* VI, 9, 11.

iar omul se teme, din instinct, să stea față-n față cu el însuși. Eremitul e cineva efectiv *separat*. Esența deșertului este absența omului; mai mult, absența vieții. Marea de nisip, ca și coama înghețată a munților sunt natură în stare pură, așa cum a ieșit ea din mâinile Creatorului. Asupra lor se poartă încă Duhul lui Dumnezeu, așa cum se purta pe deasupra apelor la începutul lumii."[41]

Într-o a doua instanță, deșertul apare însă ca o *parabolă a lumii*. El nu e „în afara" ei, ci e, dimpotrivă, expresia chintesențială a dezolării ei, după izgonirea din Rai. „Lumea" nu e, în definitiv, decât un loc hărțuit de demoni, un loc de pasaj și de „încercare", un teritoriu pustiit, ca urmare a căderii originare. Din această perspectivă, nu se mai poate spune despre călugărul care se retrage în deșert că „abandonează" lumea: în fapt, el o asumă în varianta ei ultimă, în apogeul vidului ei. Deșertul e, cu alte cuvinte, lume comprimată, dezgolită, fără ornamentica înșelătoare a „stafajului" ei social. Jean Meyendorff observă că istoria creației a început într-o grădină somptuoasă, în vreme ce Vestea cea Bună e proferată într-un deșert. Călugărul reface, în deșert, traseul „îngerului" Ioan Botezătorul, anunțând Parusia.[42] Și nu putem reflecta

41. *Cf. L'Ermitage. Spiritualité du Désert, par un Moine*, text dactilografiat [1966], pp. 4–5. *Cf.* și *infra*, p. 6: „Pentru tine, deșertul nu e un loc, ci o stare a sufletului. În asta constă dificultatea lui. E o singurătate al cărei centru ești tu, cel în care absența omului și a vanităților sale a creat o primă zonă de tăcere. În stepă, nu se aude decât un singur sunet: vântul. E – cum spune un proverb arab – plânsul deșertului care ar vrea să fie prerie."

42. Jean Meyendorff, *op. cit.*, pp. 12–13.

îndeajuns asupra faptului misterios că diavolul a ieşit victorios în Rai, urmând să fie înfrânt în pustiu, adică la el acasă.[43]

În singurătate, o consistenţă aparte capătă, odată cu figura duşmanului, figura îngerului, aliatul cel mai însemnat al monahului, în „războiul nevăzut" care îi stă dinainte. Monahul trăieşte în pustie ca un înger, alături de îngeri. Isaac Sirul vorbeşte despre „pustnicii care au prefăcut pustia în cetate şi au făcut-o locuinţă a îngerilor"[44]. Iată şi mărturia lui Ioan Scărarul: „Anahoretul se deosebeşte de monahul ce duce o viaţă în comun [...]; acestuia îi ajută îngerul, pe când celui de al doilea îi ajută deseori celălalt (adică cel ce trăieşte împreună cu el în comunitate). Puterilor inteligibile (îngerilor) le place a sălăşlui în sufletul isihastului şi a sluji împreună cu el Domnului. [...] Cel ce trăieşte singuratic are nevoie de o putere îngerească..."[45] E nevoie de o putere îngerească şi ca să înfrunţi puterile răului. În deşert, pustnicii îndeplinesc, ca şi îngerii, un dublu oficiu: sunt *preoţi şi războinici*. Extrema contemplativitate se combină cu extrema acţiune. Avem de a face cu o veritabilă „cavalerie spirituală", cu o oştire subtilă, care ia cu asalt „Graalul", rezistând forţelor uzurpatoare. Deşertul e teatrul de desfăşurare al

43. *Cf.* Eucher de Lyon, *De laude eremi*. PL 50-702 D, *apud Les Feux du Désert...*, p. 403: „În deşert i-a hrănit Iisus pe ai săi cu pâine..."

44. *Filocalia*, vol. X, ed. cit., pp. 47–48.

45. Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Editura Amarcord, Timişoara, 1994, pp. 473 şi 474.

unui război sfânt. Un război aspru, purtat într-o mare tăcere, în a cărei solemnitate e greu să deosebeşti oamenii de îngeri.

E momentul să fac o precizare despre natura ascezei. Opinia generală îşi ia distanţe faţă de orice străduinţă ascetică, construind un dezavantajos contrast cu „normalitatea" vieţii cotidiene, cu „firescul". În cel mai bun caz, se admite componenta etică a diferitelor forme de abstinenţă: a fi cumpătat, a nu te mânia, a evita desfrâul, lăcomia, vanitatea, a-ţi domina instinctele şi apetiturile par componentele „nobile" ale oricărei vieţi cu adevărat „frumoase". Chiar şi nepracticanţii admit, ipocrit, validitatea unor astfel de exigenţe. Dar efortul ascetic al monahului n-are nici o legătură cu moralitatea străvezie, filistină, a acestei cuminţenii de pension. Judecate pe un asemenea fundal, nevoinţele anahoretului nu depăşesc etica virginală a unui club de fete bătrâne, după cum, judecate pe fundalul „normalităţii" curente, ele rămân simple extravaganţe. Asceza luptătorului din deşert, din deşertul singurătăţii şi al lumii, e, în realitate, o manevră militară. Ea îşi propune să asigure agregatului uman *o condiţie de front*. Controlul energiilor fizice şi sufleteşti, reducerea „consumului", perfecta stăpânire a corpului şi a emoţiilor sunt înzestrările minimale ale unui „combatant" eficace. Îngerii n-au a se mortifica ascetic pentru a fi apţi de luptă. Ei au prin natură ceea ce omul trebuie să obţină prin iniţiativă şi voinţă proprii. A duce o „viaţă îngerească" e a intra în condiţia nepătimitoare a îngerului, a reuşi să te ţii în mână fără efort, cu naturaleţea unei vietăţi din alt regn. Ascetul tinde spre momentul în care

asceza e subînțeleasă, ca *un nou fel de a fi*. În acel moment, ea nu mai e trudnică, chinuitoare, obsesivă, nu mai e „gymnosofie", concentrare decerebrată asupra corpului, ci grație cerească, beatitudine. Ascetul adevărat e acela pentru care problema ascezei nu se mai pune, tot așa cum ea nu se pune pentru ierarhiile cereşti. A te antrena pentru zborul minții şi pentru înfruntarea unor puteri netrupeşti, a reînvăța să respiri în spațiul rarefiat al văzduhului, a-ți omogeniza alcătuirea lăuntrică (de obicei „împărțită", cum spune Sf. Pavel), pe scurt *a te adapta la altă dimensiune ontică*, acesta este „programul" pustniciei. Restul e fie pur masochism, fie eticism roz, fără miză şi fără sens.

Pustnicia pe munte adaugă temei singurătății câteva note caracteristice. Dacă deşertul simboliza întinderea oarbă a lumii, muntele e, prin definiție, o imagine *centrată*. A sta „în munte" e a te situa în centrul universului manifestat, pe verticala unei axe care îngăduie accesul la toate nivelurile ființei. Aflat în vecinătatea piscului, în vârful piramidei, la „polul" de sus, călugărul şi-a apropriat un loc deasupra căruia cerul stă deschis.[46] Pentru Ioan Chrysostomul, a fi călugăr e „a alege muntele"[47]. „Dacă eşti călugăr, du-te în munți!" îi spune avvei Arsenie

---

46. Dante situează Paradisul terestru pe vârful unui munte. În hinduism, vârful muntelui e numit „locul adevărului" (*Satya-Loka*). *Cf.* René Guénon, *Simboluri ale științei sacre*, trad. rom. de Marcel Tolcea şi Sorina Şerbănescu, Humanitas, Bucureşti, 1997, cap. XXXI, pp. 211–214.

47. *Omilii la Ev. după Matei*, 7, 7, Migne, *Patrologia Graeca*, 57, 81.

o copilă etiopiană.[48] Autarhia solitară a înălțimii e o emblemă a neatârnării, a libertății, a necondiționării. Totodată, ea constituie ambianța optimă a *întâlnirii* decisive. Și Moise, și Avraam, și Isaac au avut experiențele transfiguratoare ale vieții lor pe munte. Sinaiul, Thaborul, Muntele pe care se rostesc Fericirile, Muntele Măslinilor, Golgota, Carmelul sunt tot atâtea etape ale unui traseu spiritual complet. Efrem din Edessa socotește că, alături de pustie, muntele e locuința privilegiată a celui care caută „onoarea" lui Dumnezeu. Leul deșertului și cerbul alpin (sau acvila) sunt „figuri" ale unei regalități neuzurpabile, câtă vreme e păstrată distanța de așezările omenești de la oraș sau „din vale".[49]

Muntele și deșertul apar reunite în imaginea sintetică a grotei săpate în piatră. În „inima" muntelui, în materia dură a prezenței sale exterioare, călugării își sapă chilii, sălașuri ale ascunderii, „goluri" receptive (și complementare) ale plinului stâncos. Sihastrul trece dinspre coaja lumii spre tărâmul interiorității, dinspre omul exterior spre înger. Leonțiu de Neapolis povestește despre doi tineri sirieni care, pe vremea lui Iustinian, călătoreau călare de la Ierusalim la Ierihon. Văzând mânăstirile săpate în falezele de deasupra Iordanului, unul din ei întreabă: „Cine sunt oamenii care trăiesc în acele case de sus?" „Cum de nu știi?" – sună răspunsul. „Sunt îngerii lui

48. *Cf. Patericul, sau apoftegmele părinților din pustiu*, colecția alfabetică, trad. Cristian Bădiliță, Polirom, 2003, p. 62 (Avva Arsenie, 32).

49. Efrem de Edessa, *apud Les Feux du Désert...*, p. 500.

Dumnezeu!"[50] Se ştia, aşadar, pe vremea aceea, că îngerii şi călugării alcătuiesc laolaltă un punct de joncţiune cu înălţimile, un „munte de laudă" pe care se scurg către şes mierea şi laptele împărăţiei.[51]

Monachus quasi monoculus

Omul nu poate vedea Faţa lui Dumnezeu şi să rămână în viaţă (Exodul 33, 22). E „discriminarea" supremă existentă între omul căzut şi regnul angelic. Îngerii *văd* neîncetat Chipul Suprem, trăiesc cu faţa spre El, „acoperiţi de ochi" (asemenea Heruvimilor[52]), într-o infinită exuberanţă a văzului.[53] Esenţa îngerilor este privirea – spune Sf. Augustin.[54] „Isanghelia" pe care o vizează calea ascetică trebuie să treacă dincolo de interdicţia veterotestamentară şi să-l pună pe călugăr în situaţia excepţională de a împărtăşi văzul îngeresc. „Călugărul trebuie să fie tot numai ochi, asemenea Heruvimilor şi Serafimilor."[55] Dar

---

50. *Cf.* Peter Brown, *Le renoncement à la chair*, Gallimard, Paris, 1995, pp. 521–522.

51. Metafora aparţine lui Bernard de Clairvaux (Predica LXXIII, 8, despre Cântarea Cântărilor).

52. Ezechiel 10, 12.

53. Despre universalitatea polioftalmiei sacre, analogon al cerului nocturn, plin de stele, *cf.* Raffaele Pettazzoni, „Le corps parsemé d'yeux", în *Zalmoxis*, revistă de studii religioase, publicată sub conducerea lui Mircea Eliade, I, 1938, pp. 3–12.

54. Migne, *Patrologia Latina*, 36, 331: *Nihil sunt angeli, nisi videndo te* („Îngerii nu sunt nimic dacă nu te văd").

55. Bessarion (sec. al XV-lea), în Migne, *Patrologia Graeca*, 65, 141 D. Pe aceeaşi temă, e citat frecvent, ca sursă, Origene:

despre ce „ochi" şi despre ce „vedere" e vorba, câtă vreme admitem că îngerii sunt „inteligenţe" netrupeşti? E vorba, în formularea lui Isaac Sirul, despre „ochiul străvăzător sau înţelegător"[56] cu care putem „vedea" înseşi ierarhiile cereşti. „Organul" acesta supra-firesc se dobândeşte prin exerciţiu şi rugăciune: „Sufletul care se osteneşte în priveghere [...] are ochi de heruvim, ca să se aţintească şi să caute pururi la priveliştea cerească."[57] Şi mai departe: „...roagă-te *ca să câştigi ochi* în toată purtarea ta"[58] (*s.m.*, A.P.). Ni se semnalează, în mod limpede, dobândirea unei facultăţi care transcende, într-un delicat amestec de smerenie şi îndrăzneală, condiţia obişnuită. Mai aproape de firea îngerului, călugărul e cu un pas mai aproape de Dumnezeu însuşi (în al cărui nume – *Theós* – Calist Catafygiotul percepea verbul „a vedea", *theoréin*)[59]. „...Îndrăznirea către Dumnezeu este un fel de ochi al rugăciunii, sau o aripă, sau o atârnare minunată."[60]

Prestigiul văzului e unanim şi străvechi. „Marele simţ" i se spunea în Grecia antică. Legat nemijlocit de practica destinsă a contemplaţiei, organ prin excelenţă al „vieţii de spectator" (*theoretikòs bíos*), aflată dincolo de contingenţele vieţii „practice", văzul e într-un raport de vecinătate cu

---

„Când privim (*prokópsomen*), suntem la fel cu îngerii" (*Corpus Berolinense*, Origenes, IV, 78, 16).

56. *Filocalia*, vol. X, ed. cit., p. 343.

57. Isaac Sirul, *Filocalia*, vol. X, ed. cit., p. 157.

58. *Ibid.*, p. 347. *Cf.* şi comentariul lui Dumitru Stăniloae (n. 425a) despre purtarea care trebuie „să-ţi fie ca o vedere".

59. *Filocalia*, vol. VIII, ed. cit., p. 400.

60. Calist Angelicude, *Filocalia*, vol. VIII, ed. cit., p. 379.

intelectul, dacă nu chiar într-unul de identitate simbolică.[61] Este simțul cel mai puțin legat de corporalitate. Toate celelalte simțuri implică, într-o măsură mai mică sau mai mare, un contact epidermic cu stimulul pe care îl selectează. Gustul şi pipăitul anulează, prin atingere, intervalul dintre analizator şi obiect, iar mirosul e de negândit fără intimitatea amuşinării. Văzul e singurul simț care lucrează cu distanța. Distanța e chiar o precondiție a lui, „fenomenul lui originar". Numai văzul ne comunică existența lucrurilor îndepărtate şi străine de interesele noastre vitale. Voința proprie, intenția subiectivă au un rol restrâns. Vrei, nu vrei, eşti „în priză directă" cu vizibilul. E mult mai uşor să eviți un miros, un gust, o atingere, decât o senzație optică. Privirea poate focaliza, desigur, asupra unui obiect dat, dar ea livrează şi lucruri indiferente. Auzul presupune un stimul ofensiv, care ți se adresează, pe când văzul înregistrează simpla prezență. Accesul la lucruri situate dincolo de orizontul haptic (aşa încât distanța să fie un chip al dezimplicării), calmul, statica privirii fac din exercitarea ei o perfectă parabolă a cunoaşterii în genere şi o emblemă a „obiectivității". Văzul, viziunea şi înțelegerea sunt o suită conceptuală compactă. Calificăm spontan ignoranța sau prostia drept forme de „orbire", aşadar drept carențe ale vizualității. Să adăugăm că ochiul e apt să capteze senzația cea mai

61. În ceea ce urmează, nu facem decât să expunem rezumativ câteva date de reflexie „tradițională" asupra analogiei „ochi–intelect", respectiv „văz–intelecție". Pentru orientare, *cf.* Frithjof Schuon, *L'Oeil du Cœur*, Dervy-Livres, col. „Mystiques et religions", Paris, 1974, pp. 13–19.

prețioasă și intelectualmente cea mai pură care este lumina. Instanța supremă, Dumnezeu, e reprezentată curent ca un ochi atoatevăzător, căruia trebuie să-i întorci privirea prin rugăciune. Rugăciunea însăși e, cu alte cuvinte, o specie a rugăciunii, după cum este o specie a cunoașterii. Mi-aduc aminte de sfatul unui bătrân admirabil, estetician și poet, fost diplomat, fost critic de artă, al cărui nume (Ștefan Nenițescu) nu vă spune, probabil, nimic: dacă n-ai timp să te rogi, e suficient să tragi scurt cu coada ochiului spre icoană. Vasile Lovinescu, mai „metafizic" și mai „musulman", propunea o altă soluție: la amiază, adică la douăsprezece fix, aruncă o privire la zenit, spre locul soarelui, pentru „a centra" astfel timpul difuz al zilei. Analogia optică poate aduce sugestii semnificative și dacă pornim de la substratul ei strict anatomic. Nu e întâmplător că aparatul nostru vizual e binocular, anume pregătit, parcă, să înregistreze structura bipolară a lumii manifestate. Polaritatea ochilor e reluată în polaritatea intelecției, care se distribuie între creier și inimă. Inima este, până la urmă, principiul unificator al cunoașterii spirituale, drept care se vorbește de un „al treilea ochi", „ochiul inimii" (*oculus cordis*), cel care, reactivat, privește în ochiul lui Dumnezeu. Numai „ochiul" inimii vede „soarele" inteligenței. Nu vom reface, acum, istoria unui *topos* atât de bogat cum e acesta. Despre ochiul unic, „ochi spiritual", ochi „al inimii", „ochi interior" se pot aduna mărturii din Platon (*Republica*, 533 d), Plotin și Sf. Augustin (*Enarr. in Ps. 44*), din Ioan Scărarul, Grigore de Nazianz și Nicolaus Cusanus (*Idiota de sapientia*, II, 29, 19), din spațiul creștin (*cf.*, între altele, Sf. Pavel, Efeseni 1, 18),

din cel musulman, hindus sau buddhist. Se citează texte în care călugărul, antrenat să-şi rafineze simţul intern, să vadă cu ochiul lăuntric devenit *singurul* său ochi, e numit „cel chior", cel care nu mai are *decât* ochiul unic al văzului duhovnicesc: *monachus quasi monoculus*.[62] Ochiul ascuns, cu care monahul vede, asemenea îngerilor, Faţa lui Dumnezeu, e o formă de „supra-sensibilitate" apărută ca reflex al „sensibilităţii" dumnezeieşti. Ochiul inimii e însuşi ochiul divin, ochiul prin care Sursa, reactivată în interiorul ascetului, se vede pe ea însăşi.[63]

Veghe şi rugăciune

Ochiul inimii, spre deosebire de ochiul lumesc, nu se închide niciodată. Îngerii şi călugării sunt, prin definiţie, fiinţe veghetoare: nu e destul să spunem că „nu dorm",

---

62. *Cf.* Dom Jean Leclercq, „Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge", în *Studia Anselmiana* 48, Romae, 1961, p. 22, *apud* M.-M. Davy, *Le moine et l'ange...*, pp. 124–125. Corelativul inferior al mono-oftalmiei spirituale se exprimă în simbolismul viziunii „ciclopice"; pe nivelurile subalterne ale fiinţei, „intuiţia intelectuală" e înlocuită de „instinct".

63. Pentru a sublinia universalitatea motivului, reproducem (după F. Schuon, *op. cit.*, p. 17, nota 14) un ecou „exotic" al ei: mărturia unui înţelept din tribul siucşilor ogalalla: „Sunt orb şi nu văd lucrurile acestei lumi; dar când vine asupra mea Lumina de Sus, ea îmi luminează inima şi dintr-odată văd, căci Ochiul inimii mele (*Chante Ishta*) vede tot. Inima e sanctuarul în centrul căruia se găseşte un spaţiu infim. În acest spaţiu locuieşte Marele Spirit şi acesta e Ochiul. Ochiul Marelui Spirit e cel prin care El vede tot şi prin care noi îl vedem pe El."

căci a nu dormi e o determinare negativă, o „performanță" pasivă (nici diavolii nu dorm...). Îngerii și călugării *practică* veghea, o extind la nivelul întregii conștiințe, fac din ea o virtute ofensivă. Veghea devine astfel „trezvie", vigilență spirituală, beatitudine neodihnită. „E la fel de greu să convingi un monah, un «om râvnitor» să doarmă, pe cât e de greu să convingi să doarmă un înger" – spune ascetul teban Dorotei.[64] De la Sf. Augustin (după care „cel ce folosește statornic, cast și nevinovat veghea de noapte duce, fără îndoială, viața îngerilor") la marii Părinți ai Răsăritului, și la Sf. Benedict de Nursia (*sic stemus ad psallendum*, citim în Regula sa, „astfel stăm în picioare [treji] când cântăm psalmii"), se pot invoca nenumărate texte pentru care „a veghea", „a sta în picioare" și „a te ruga" sunt sinonime și desemnează activitatea principală a îngerilor și a imitatorilor lor pământești. A planta, în pustiul lumii căzute, *verticala* unei prezențe slăvitoare e vocația angelică a oricărui călugăr. Cel care stă drept când se roagă anticipează postura celui judecat la sfârșitul timpului, dar și Învierea, înălțarea finală.[65] În așteptarea acestui eveniment, operația liturgică esențială este lauda Creatorului, binecuvântarea autorității Lui. E ceea ce sunt chemați să facă îngerii, călugării și sufletele credincioșilor,

---

64. *Cf.* Paladie, *Istoria Lausiacă* (Lavsaicon), trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1993, p. 18.

65. Teologul german are la îndemână semnificativa corelație lingvistică între *Stehen*, *Aufrechtsstehen* și *Auferstehen*. *Cf.* E. von Severus, *op. cit.*, p. 68.

aşa cum o proclamă Psalmul 103 (20–22): „Binecuvântaţi pe Domnul, îngerii Lui [...], Binecuvântaţi pe Domnul toate oştirile Lui [...], Binecuvântează, suflete, pe Domnul!" Rugăciunea şi lauda sunt ocupaţii caracteristice pentru cei aflaţi, ca oamenii şi ca îngerii, în condiţia intervalului. Biserica însăşi, administrând aceste ocupaţii, este o funcţie a intervalului, o cale, o intermediere între Ierusalimul terestru al iudeilor şi cel ceresc (acea „cetate stătătoare", *pólis ménousa*, despre care vorbeşte Sf. Pavel[66]), ai cărui cetăţeni sunt îngerii şi sfinţii.[67] În Biserică (la fel ca în *mundus imaginalis*) se întâlneşte lumea de sus cu lumea de jos, iar întâlnirea aceasta profeţeşte comuniunea lor ultimă. Slujba care se oficiază înăuntrul Bisericii este şi ea un teritoriu al întâlnirii. Prin ea, oamenii participă la slujba care se oficiază neîncetat în preajma Tronului divin (*cf.* Apocalipsa, cap. 4), în vreme ce, pe de altă parte, îngerii participă la liturghie, alături de oameni.[68] În ambele cazuri, se confirmă titulatura de „împreună slujitori" dată

66. Evrei 13, 14.

67. Sf. Augustin şi Grigorie cel Mare folosesc adesea pentru „înger" termenul *civis*.

68. O lucrare deja clasică despre relaţia dintre îngeri şi cultul bisericesc este *Das Buch von den Engeln* a lui Erik Peterson (bei Jakob Hegner in Leipzig, 1935). *Cf.* şi Lothar Heiser, *Die Engel im Glauben der Orthodoxie*, Paulinus-Verlag, Trier, 1976, Sophie Deicha, „Présence des anges dans la liturgie et la spiritualité de l'Eglise Orthodoxe", în Burghard Fischer, Barbara Hallensleben, Guido Vergauwen (éd.), *Un ange passe...*, Institut d' Études Œcuméniques de l'Université de Fribourg, Suisse, 1999, pp. 79–86. De asemenea, în aceeaşi culegere (pp. 87–91), textul lui Bruno Bürki, „Les anges concélébrants". *Cf.* şi Suso Frank, *op. cit.*, pp. 74–96.

ierarhiilor şi credincioşilor. Regele David, lăudând pe Domnul, are conştiinţa că o face în prezenţa îngerilor (Psalm 138, 1). Sf. Vasile cel Mare atribuie, de altfel, îngerilor compoziţia Psaltirii, iar Grigorie Palama numeşte orice formă de rugăciune „liturghie îngerească"[69]. „Monahul se face prin rugăciune asemenea îngerilor", spunea de asemenea Evagrie Ponticul.[70] Trisaghionul, Heruvikonul, psalmodierea, imnologia, cântările în genere sunt, toate, imitaţii, preluări, concelebrări ale rugăciunilor din ceruri. În rugăciunea pe care o face preotul în timpul Vohodului mic (Intrarea cu Sfânta Evanghelie) se vorbeşte despre îngerii care intră în Biserică pentru a slăvi, alături de oameni, bunătatea lui Dumnezeu.[71] Sf. Ioan Gură de Aur comentează cutremurat acest episod: „Gândeşte-te lângă cine stai şi împreună cu cine chemi numele Domnului: cu heruvimii. Închipuieşte-ţi în ce cor intri, şi va fi de ajuns ca să te simţi îndemnat la trezie (*népsis*) şi să-ţi dai seama că, îmbrăcat într-un corp de carne, ai fost totuşi socotit vrednic să slujeşti alături de puterile netrupeşti pe Stăpânul comun al tuturora. Nimeni nu trebuie să se alăture cu uşurătate imnurilor sfinte şi tainice."[72]

---

69. *Cf. Filocalia*, vol. VII, ed. cit., p. 224.

70. *Cf. Filocalia*, vol. I, ed. cit., p. 89.

71. „Stăpâne, Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai aşezat în ceruri cetele şi oştile îngerilor şi ale arhanghelilor, spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie şi intrarea sfinţilor Tăi îngeri, care slujesc împreună cu noi şi împreună slăvesc bunătatea Ta."

72. Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, omilia IV, 408–415, în col. „Sources Chrétiennes", 28 bis, p. 261.

Idealmente, omul religios ar trebui, chiar ca simplu mirean, să nu piardă nici o clipă contactul cu registrul atotîntemeietor al transcendenței, să-și trăiască fiecare gest în dialog cu instanța suverană, să i se dedice. Fiecare moment de viață ar trebui să fie o laudă a Dătătorului de viață. Călugării preiau, în numele întregii comunități, răspunderea și exercițiul acestui tip de comportament, care reprezintă însăși normalitatea. Ei știu, ca Hildegard von Bingen, că lumea creată e alcătuită din câteva melodii reunite: faptele oamenilor, foșnetul naturii și cântarea îngerilor. Și încearcă să fie la înălțimea acestui concert, să consune cu armonia sărbătorească a văzutelor și nevăzutelor.

5. Îngerii, muzica lumii şi naţiunile*

Din păcate, îmi încep conferinţa cu un handicap greu de depăşit: nu vă cunosc. Faptul că sunteţi la Lucerna pentru o lună de muzică spune, desigur, multe despre bunul dumneavoastră gust, dar nu garantează deloc unanimitatea opiniilor dumneavoastră cu privire la ierarhiile îngereşti. Pentru unii, îngerii sunt, probabil, o simplă metaforă, pentru alţii – supravieţuirea palidă a unei figuraţii medievale, pentru alţii, în sfârşit, o temă culturală între altele. Vor fi fiind, pe de altă parte, printre dumneavoastră, şi credincioşi, pentru care existenţa îngerilor e un fapt de experienţă, confirmat de doctrina Bisericii şi întreţinut prin rugăciune. Aşa stând lucrurile, e foarte greu să găseşti tonul care să mulţumească pe toată lumea, navigând între scepticismul luminat al unora şi pietatea inflexibilă a altora. E o dificultate de care s-au izbit spirite mult mai exersate decât mine. Karl Barth de pildă, care formulează astfel, în *Dogmatica* sa, dilema angelologului: „Cum să ataci un asemenea subiect fără să rişti stângăcia,

* Variantă revăzută a conferinţei rostite în deschiderea Festivalului de Muzică Simfonică de la Lucerna, 15 august 2001.

cum să fii prudent fără să treci cu vederea ceea ce trebuie văzut, cum să faci pentru a nu spune prea mult, spunând totuşi tot ce e de spus? Cum să fii în acelaşi timp disponibil şi precaut, critic şi naiv, limpede şi moderat?"[1]

Am însă şi două avantaje. Între îngeri şi muzică e o relaţie veche. Într-un anumit sens, ocupaţia supremă a ierarhiilor cereşti este cântatul. Organizaţi în coruri şi orchestre sublime, ei laudă necontenit lumea creată şi mai ales pe Creatorul ei, înzestraţi cu glasuri perfecte şi cu instrumente muzicale adecvate imnologiei, din categoria trâmbiţei (*tuba*) mai cu seamă. O spune Evanghelia după Matei în capitolul 24: *Et mittet angelos suos cum tuba et*

---

1. *Cf.* Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. III/3, 1950. Documentaţia textului e recoltată din: Jean Daniélou, *Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Chevetogne, 1953; Reinhold Hammerstein, *Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikanschauung des Mittelalters*, Francke Verlag, Bern u. München, 1962; Otto Hophan, *Die Engel*, Räber & Cie, Lucerna, 1956; Erik Peterson, „Le problème du nationalisme dans le Christianisme des premiers siècles", în *Dieu vivant*, nr. 22, 1952, 3, pp. 86–106, reluat în Daniélou, *op. cit.*, pp. 155–169; Heinrich Schipperges, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1963. *Cf.* şi M. Schneider, „Die musikalischen Grundlagen der Sphärenharmonie", în *Acta Musicologica*, 1960, pp. 136–151, şi Edgar Wind, „Gafurius sull'armonia delle sfere", în *Misteri pagani del Rinascimento*, Milano, 1985, pp. 323–327. Vezi, de asemenea, Luca Bianchi şi Eugenio Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, col. „Pensée antique et médiévale", Éditions Universitaires de Fribourg, Suisse, Éditions du Cerf, Paris, 1993, cap. VI: „Harmonie, musique et théodicée entre le XIII^e^ et le XIV^e^ siecle", pp. 195–235.

voce magna. („Şi va trimite pe îngerii Săi, cu sunet mare de trâmbiţă.") Vorbind în această sală despre îngeri, vorbim, aşadar, despre subiectul potrivit la locul potrivit. Un al doilea avantaj de care voi uza este acela de a dubla exotismul temei prin exotismul obârşiei mele. Vin dintr-o ţară est-europeană, despre care, în genere, se ştie la fel de puţin cât se ştie şi despre îngeri... Un teolog protestant din secolul trecut – când practica demitizării lua deja proporţii spectaculoase – era de părere că îngerii nu sunt decât nişte „lilieci metafizici". (Remarc, în treacăt, că teologul cu pricina se numea Hase, adică iepure...) Ei bine, în acest caz competenţele mele sunt legitime. Vin din România, cunoscută, îndeobşte, ca ţara lui Dracula, adică a liliecilor vampiri. Am deci dreptul să adaug acestor tenebroase zburătoare puţină metafizică.

Cognitio matutina şi *musica coelestis*

Nu vom merge totuşi atât de departe cu metafizica încât să ne blocăm, de la bun început, în întrebări-capcană ca acelea despre numărul şi sexul îngerilor. Nu ne vom angaja nici în dezbaterea iniţiată de Părinţii Bisericii cu privire la momentul facerii îngerilor, despre care Geneza nu vorbeşte nicăieri în mod direct. Vom admite însă că, fiind creaturile cele mai apropiate de Creator, ei trebuie să fi fost creaţi cei dintâi. La ei se referă, probabil, primul verset al Cărţii Facerii când vorbeşte de „cer" („La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul"), sau cel de-al treilea verset, când vorbeşte despre „lumină"(„Să fie lumină...").

E limpede că nu de lumina obişnuită e vorba, cea pe care o va institui abia în a patra zi a creaţiei, odată cu facerea Soarelui şi a Lunii. E vorba de o lumină precosmică, simplu reflex al Luminii lui Dumnezeu. Despre îngeri se vorbeşte adeseori, şi în textele sacre, şi în textele comentatorilor, ca despre nişte „lumini şi oglinzi" ale Creatorului. Ei apar ca o jerbă de scântei strălucitoare (*scintillae*), gravitând în jurul Focului originar. Religiile precreştine erau înclinate, de aceea, să-i identifice cu planetele şi stelele. În spaţiul creştin, lumina din care sunt făcuţi îngerii e aceeaşi care se manifestă şi în lumina Duhului Sfânt, Cel care coboară asupra oamenilor ca o ploaie de flăcări, şi în lumina Logosului, adică a lui Iisus, şi în lumina Înţelepciunii divine, pe care Vechiul Testament şi tradiţia iudaică în genere o socotesc anterioară lumii şi părtaşă la facerea ei.[2] În tradiţia bizantină,

2. „Domnul m-a făcut cea dintâi dintre lucrările Lui, înaintea celor mai vechi lucrări ale Lui. Eu am fost aşezată din veci-nicie, înainte de orice început, înainte de a fi pământul. Am fost născută când încă nu erau adâncuri, nici izvoare încărcate cu ape; am fost născută înainte de întărirea munţilor, înainte de a fi dealurile, când nu era încă nici pământul, nici câmpiile, nici cea dintâi fărâmă din pulberea lumii. Când a întocmit Domnul cerurile, eu eram de faţă; când a tras o zare pe faţa adâncului, când a pironit norii sus şi când au ţâşnit cu putere izvoarele adâncului, când a pus un hotar mării, ca apele să nu treacă peste poruncile Lui, când a pus temeliile pământului, eu eram meşterul Lui, la lucru lângă El, şi în toate zilele eram desfătarea Lui, jucând neîncetat înaintea Lui, jucând pe rotocolul pământului Său, şi găsindu-mi plăcerea în fiii oamenilor" (Pildele lui Solomon 8, 22–31).

Înțelepciunea e, uneori, reprezentată ca înger.[3] Și putem spune că, prin participarea lor la esența Luminii, îngerii sunt, într-adevăr, primele și singurele creaturi care asistă, ca și Înțelepciunea și odată cu ea, la facerea lumii. Ei sunt *martori* ai începutului, așa cum vor fi și martori ai sfârșitului. Iar simțământul dominant al martorului, al celui care stă în preajma Creatorului în timp ce acesta lucrează, este euforia, încântarea, dansul. Lumina devine muzică, lumină sonoră. Fiecărui gest creator îi răspunde, ca un ecou, jubilația simfonică a spectatorilor cerești. Îngerii sunt cutia de rezonanță a Creației, nimbul ei acustic. Cântarea lor nu este însă doar expresia bucuriei, comentariul grațios al reușitei divine. Ea este totodată o formă de *cunoaștere*. Cunoașterea angelică e definită de teologii medievali drept cunoaștere auroral, *cognitio matutina*. Ea rezultă din tocmai faptul că îngerii au apucat să vadă lumea ca pe un ansamblu *în curs de constituire*, în vreme ce oamenii nu o pot vedea decât ca pe un ansamblu *încheiat*. Îngerii sunt prezenți în momentul nașterii lumii. Au, astfel, prilejul și privilegiul de a cunoaște începutul, procedura de constituire, facerea ca act în desfășurare, nu ca operă finită. Martori ai „dimineții" lumii, îngerii *știu*, și o confirmă prin imnurile lor, că perfecțiunea cosmică e de natură *muzicală*. Cu alte cuvinte, muzica nu e un ornament colateral al lumii, ci modul ei de a fi, *modelul* ei. Lumea e „bună" – cum spune textul

3. *Cf.* Jean Meyendorff, „L'iconographie de la sagesse divine dans la tradition byzantine", în *Cahiers Archéologiques*, X, 1959, pp. 259–277.

biblic – pentru că e *ordo*, ordine vie. Iar ordinea înseamnă proporție, raport numeric corect, armonie. Pus în mișcare, marele mecanism al universului devine un uriaș instrument muzical, sursă a unei melodii perpetue. Aceasta e „muzica sferelor" de care vorbeau pitagoreicii, *musica perennis*, concertul cosmic. Dacă nu-l mai auzim este pentru că, prezent încă din clipa nașterii în urechile noastre, a devenit un mediu sonor indiscernabil, subînțeles, asemenea luminii care face posibil văzul, fără să poată fi văzută ca atare. Suntem integrați, prin urmare, într-un mare „câmp" muzical, într-o structură polifonică și ne putem aștepta ca fiecare notă falsă care s-ar strecura în acest întreg să fie prompt amendată.

Să recapitulăm: lumea este o frază muzicală. Ea are „sunetul" operei perfecte. Cum spune Hildegard von Bingen, o călugăriță cu dar vizionar din secolul al XII-lea, „fiecare element are, așa cum a fost rânduit de Dumnezeu, sunetul său. Laolaltă, ele răsună ca versul acompaniat de țiteră, într-o unică armonie". Nu există, prin urmare, nimic creat care să fie mut. Boethius vorbea despre o *musica mundana*, reflex al unei *musica coelestis*, supra-mundană și trans-sonoră. *Musica mundana* produce, analogic, o *musica humana*, care e totuna cu armonia interioară a sufletului. Într-o lume care cântă, individul uman trebuie să se înscrie cu propria melodie. „Căci" – o citățm din nou pe Hildegard von Bingen – „sufletul omului e purtător de eufonie și, prin natura sa, sonor (*symphonizans*); de aceea, el se întristează adesea când își aude sunetul de la începuturi." O imitație a muzicii cosmice și a muzicii sufletelor este și muzica liturgică, ai cărei teoreticieni timpurii

(Aurelianus Reomensis de pildă, în secolul al IX-lea) iau ca „reper" „performanța" corurilor îngereşti. Îngerii apar, de altfel, la tot pasul, ca fiind *liantul* providențial al întregului sistem muzical despre care vorbim. Ei însoțesc „sunetul" lumii cu un neîntrerupt comentariu laudativ, de o mare bogăție tipologică: *Sanctus, Gloria, Kyrie, Hymnus, Jubilus, Psaltus, Alleluja.* În număr indefinit, îngerii reuşesc totuşi să funcționeze ca o orchestră unitară. Organizați ierarhic, ei con-sună pe mai multe niveluri, îşi răspund antifonic (*alter ad alterum*), construiesc polifonii savante (*angelica concordia*). Sub impulsul şi după modelul lor, totul cântă, pentru că totul e în relație cu o instanță îngerească. „Toate lucrurile" – spune cartea lui Enoh – „îşi au îngerul lor: vremurile, anii, marea şi râurile, fructele şi iarba, zăpada şi norii, stelele."

Tabloul acesta al lumii păcătuieşte totuşi prin sublimitate. Putem fi cu toții de acord că proiectul divin a fost un proiect optim, fără fisuri dizarmonice. Dar e la fel de evident, pentru toată lumea, că nu trăim într-un paradis. În muzica generală se aud des note false. Şi oricât s-ar strădui politicienii de bună-credință să instituționalizeze exigența armoniei sub nume solemne ca ONU, OSCE, NATO, UE etc., efectul global rămâne precar. Umanitatea are, frecvent, aspectul unui cor în derivă, al unei orchestre prost, sau deloc, dirijate. Nu se pune problema să inventariem dezacordurile acute şi cronice al lumii de azi. Vom alege, pentru a doua parte a conferinței noastre, unul singur: dezordinea „sonoră" provocată în imediata noastră vecinătate de cearta națiunilor, respectiv de stridența naționalismului. În aparență, ne

îndepărtăm brusc de tema pe care am anunţat-o. În realitate, aşa cum veţi vedea, vom continua să vorbim despre îngeri...

Îngerii naţiunilor şi erezia naţionalistă

Toţi marii învăţaţi ai creştinismului timpuriu sunt de părere că, în economia divină, fiecare seminţie îşi are îngerul ei păzitor. Nu doar individul uman are, prin urmare, un înger, ci şi poporul din care face parte. Iată, în acest sens, un pasaj semnificativ din Vasile cel Mare (secolul al IV-lea): „Ştim încă de la Moise şi de la Profeţi că există îngeri înainte-stătători ai tuturor naţiunilor... Aceste căpetenii şi guvernatori puşi să ocrotească şi să supravegheze popoarele ce li s-au dat în grijă sunt fără de număr." Origene are dreptate să spună, la rândul lui, că această opinie se sprijină pe mărturia directă a textelor sacre. Profetul Daniel (10, 13–21) vorbeşte despre îngerul Greciei şi despre îngerul Persiei, care se înfruntă ori de câte ori popoarele lor intră în conflict. Texte asemănătoare se găsesc şi în Faptele Apostolilor, în felurite surse iudaice sau în Deuteronom. Din versiunea Septuaginta a acestuia din urmă (32, 8–9) aflăm că Dumnezeu a distribuit fiecărui popor câte un înger protector, păstrând pentru Sine responsabilitatea poporului lui Israel. Comentarii iudaice la legenda Turnului Babel (*Testamentum Nephtali*) precizează că răspândirea pe întreg pământul a urmaşilor lui Noe s-a făcut cu ajutorul unei armate de 70 de îngeri, care i-a învăţat pe oameni 70 de

limbi diferite. Origene consideră şi el că la originea limbilor naţionale stau îngerii.[4] Suntem, aşadar, îndreptăţiţi să ne imaginăm că la temelia fiecărei comunităţi etnice se află un principiu spiritual, un înger, care se exprimă în felul de a fi al respectivei comunităţi, în destinul ei istoric, în limba şi cultura ei. S-au făcut, de-a lungul timpului, tot felul de speculaţii cu privire la protectorii probabili ai fiecărei ţări. Am văzut că Israelul se simte sub controlul direct al lui Iehova. Din alte texte, rezultă că rolul lui Iehova e preluat, uneori, de Arhanghelul Michael, definit ca „înger al Domnului" (*mal'ak Jahveh*). E interesant, şi nu lipsit de o anumită ironie istorică, să aflăm că, dintre naţiunile moderne, cea care îşi revendică acelaşi spirit tutelar cu Israelul (adică pe Arhanghelul Michael) e naţiunea germană. Într-o lucrare despre îngeri apărută, întâmplător, aici, la Lucerna, în 1956, autorul ei, Otto Hophan, vorbeşte şi despre un înger al Elveţiei: „Chiar şi teritoriul ţării mele, Elveţia, îşi are îngerul său păzitor; nu e nevoie de un arhanghel pentru un teritoriu atât de mic. Dar îngerul nostru e cumsecade şi pare să surâdă cu un umor blând dinaintea «camarazilor» lui supra-dimensionaţi..." În asemenea măsură se identifică îngerii neamurilor cu neamurile pe care le păstoresc, încât, potrivit tradiţiei, ei vor fi chemaţi să răspundă odată cu ele la Judecata de Apoi.

Faptul că fiecare naţiune se află în grija unui înger ar trebui să ne dea un sentiment de linişte încrezătoare. Realităţile ar trebui să confirme acest sentiment, în aşa

4. *Cf. infra*, „Îngeri şi litere", pp. 204–206.

fel încât istoria lumii să arate ca o perpetuă petrecere câmpenească. Părinții Bisericii s-au întrebat însă și ei, cum ne întrebăm și noi astăzi, cum se explică războaiele, ura inter-etnică, deriva temporară a câte unei națiuni înspre inumanitate. În mare, putem vorbi de trei răspunsuri posibile. Unul este al Sfântului Pavel: există și îngeri căzuți, care, la un moment dat, se substituie protectorilor inițiali ai popoarelor. Ei devin „stăpânitorii acestei lumi" și se străduiesc să-i îndepărteze pe oameni de Dumnezeu. Un al doilea răspuns se referă la strategia generală a îngerilor (fie că sunt ai individului, fie ai unei colectivități): ei au însemnate puteri spirituale, dar nu pe aceea de a manipula *voința* omului. Darul suprem oferit de Creator creaturii sale privilegiate este *libertatea*. Iar pentru ca omul să fie liber interior, el trebuie să aibă posibilitatea de a alege între bine și rău, cu riscul implicit de a alege răul. La fel popoarele. Îngerii lor nu au dreptul să le îngrădească în vreun fel liberul-arbitru. Asta înseamnă că orice popor își poate nesocoti, dacă vrea, tutela angelică, lăsându-se ispitit de impulsuri inferioare. Mai interesant, din punctul meu de vedere, este însă un al treilea răspuns. Poți greși nu numai întorcând spatele îngerului, ci, dimpotrivă, idolatrizându-l, acordându-i o obediență și un cult care, în mod normal, nu se acordă decât lui Dumnezeu. Acest tip de eroare repetă, întru câtva, eroarea îngerilor căzuți. Cauza căderii lor a fost pornirea orgolioasă de a uzurpa tronul Tatălui, sentimentul că sunt egali cu El. Eroarea naționalismelor agresive constă și ea în supradimensionarea instanței naționale, în amplasarea valorilor ei deasupra tuturor celorlalte valori. Națiunea

ia locul iubirii de aproape, ia locul înțelepciunii, ia, la urma urmelor, locul lui Dumnezeu. Când națiunea devine un Absolut, Absolutul devine relativ. Uităm că „patria noastră este" – cum spune Apostolul Pavel – „în ceruri" şi facem din aşezământul nostru pământesc un templu idolatru, o limită opacă, singura rațiune de a fi a vanității noastre.

Hristos ca principiu supra-național. *Pax messianica*

Trebuie să spunem că Noul Testament amendează doctrinar un asemenea derapaj. Apariția lui Hristos are, între altele, semnificația unei masive atenuări a rolului pe care îl au de jucat îngerii în istoria oamenilor. Textele spun, în mod explicit (Efeseni 1, 21; Galateni 3, 25 etc.), că Iisus îşi subordonează cetele îngereşti, preluându-le funcția. El este, de-acum înainte, marele Mijlocitor între Dumnezeu şi om, El devine interlocutorul ceresc al fiecărui individ şi al fiecărei națiuni. Hristos se manifestă ca un principiu unificator, care pune între paranteze multiplicitatea îngerilor. În fiecare gest şi în fiecare vorbă a Lui, se propune modelul unei comuniuni de alt tip decât cea de sânge, o comuniune spirituală, al cărei temei e de ordin universal, *supra-etnic*. Diferența dintre lumea veche, dominată de îngeri, şi lumea nouă, a „revoluției" christice, este diferența dintre „legiunea" națiunilor şi omogenitatea comuniunii „în duh". În vreme ce îngerii națiunilor puteau intra în conflict, puteau încuraja excesul „diferențelor

specifice" dintre neamuri, Iisus readuce în prim-plan importanța „genului proxim", a asemănărilor. Efectul acțiunii sale e, prin definiție, pacificator. Oștirile angelice trebuie să accepte o nouă ordine „politică", ordinea unei *pax messianica* despre care se vorbește cu deosebire în epistolele pauline (Coloseni 1, 20; Efeseni 1, 10). Cei care, *după* Întruparea lui Hristos, continuă să sacrifice spiritele naționale sunt în eroare. Păcatul lor este anacronismul: ei se comportă ca o sectă politeistă pe fondul unei masive consolidări a monoteismului. Insist asupra acestui aspect al creștinismului, pentru că, adeseori, tocmai în numele lui Hristos se abuzează de o barbară retorică naționalistă. (Să ne gândim, pentru a da un exemplu recent, la criza balcanică, colorată, în bună măsură, religios.) În realitate, între credința autentică și xenofobie e o contradicție radicală și e de mirare, din punctul meu de vedere, cum poate cineva să se declare creștin, în vreme ce, pe de altă parte, pare să creadă că Dumnezeu e născut, după caz, la Belgrad, la Sarajevo, la Washington, D.C. sau la Wuppertal...

N-aș vrea să se înțeleagă că, din perspectivă nou-testamentară, problema națională trebuie disprețuită sau minimalizată. Apartenența la o națiune sau alta este un *dat providențial*, așa cum este culoarea ochilor, statura și tot ce alcătuiește identitatea noastră particulară. Ca atare, această apartenență are un sens și creează o răspundere. Nu te naști întâmplător într-o anumită națiune: există o marcă destinală în această împrejurare, există o comunitate istorică cu ceilalți, există, mai ales, formidabila comunitate de limbă care leagă, în adânc, pe toți utilizatorii

ei. Şi există un *rost* al fiecărei naţiuni în istoria lumii care, neîmplinit, lasă vacantă o porţiune importantă a acestei istorii. Identitatea naţională e un fapt de la sine înţeles, care lucrează în noi clipă de clipă. Naţiunile sunt o realitate foarte puternică încă şi diversitatea lor este „sarea pământului". De aceea, o anumită demagogie comunitară şi o proastă înţelegere a „globalizării" încercând să anticipeze o umanitate vagă, incoloră, stereotipă merg, de fapt, împotriva evidenţelor şi împotriva bunului-simţ. Problema nu este a abandona sau a eluda tema naţiunilor, ci a o pune la locul ei, fără emfaza secolului al XIX-lea, fără idolatrie, fără obsesia confruntării duşmănoase şi a supremaţiei exclusiviste. Asumarea identităţii naţionale trebuie, cu alte cuvinte, să ia chipul unei ofensive a *creativităţii* şi nu pe acela al unei triviale competiţii tribale. Pentru ca demonii care dormitează în sufletul tensionat al fiecărui popor să nu iasă la iveală, îngerii naţiunilor trebuie aduşi sub controlul unui principiu mai înalt decât ei. Altfel spus, nu-ţi vei onora cum se cuvine identitatea naţională dacă nu vei lucra în numele unor valori situate *deasupra* „localului", a idiomaticului, a etnicităţii primare. A sluji, halucinat, îngerul naţiunii e o erezie nefastă. A sluji, *împreună cu el*, duhul comunitar e calea legitimă, calea cu adevărat îngerească...

Aş fi mulţumit dacă, la capătul acestor consideraţii, aţi cădea de acord asupra faptului că, vorbind despre îngeri, putem atinge probleme acute ale lumii contemporane. Că, dacă înlăturăm prejudecăţile curente, sentimentalismele minore, terminologia şi sistematica rece ale unui anumit discurs teologal, angelologia dovedeşte reale

virtuți „operative“ şi poate constitui punctul de plecare al unei reflexiuni vii, intens stimulative. Îngerii, cărora, cum spuneam, li se atribuie dispersia națiunilor după episodul Turnului Babel, vor deveni, probabil, potrivit tradiției, şi factorul coagulant al reunificării planetare. Vom vorbi din nou, sub inspirație angelică, o limbă unică, accesibilă tuturor. Va fi această limbă – cum crede Origene – ebraica? Va fi, poate, o încă necunoscută „limbă a îngerilor“? Dar există deja un limbaj pe care îl înțelege toată lumea, indiferent de naționalitate. E *limbajul muzicii*, un adevărat „idiom universal“, concurat – în ecumenicitatea lui – numai de limbajul artelor vizuale. Orice concert e, de aceea, anticiparea comuniunii finale, de la sfârşitul timpului. Şi orice sală de concert e, totodată, o sală de repetiție a îngerilor. Se spune că trupul îngerilor este acoperit de ochi. Aici, la Lucerna, el e cu siguranță acoperit de urechi. Karl Barth nu s-a sfiit să aproximeze chiar şi preferințele muzicale ale cântăreților nevăzuți: când sunt în fața Tronului divin, ei cântă Bach. Când rămân între ei, cântă Mozart...

II. EXPERIENȚE, TATONĂRI, LECTURI

Quid prodest nos de angelicis
spiritibus ista perstringere,
si non studeamus haec
etiam ad nostros profectus
congrua consideratione derivare?
(Grigorie cel Mare, *A 34-a omilie la Evanghelii*)

„De ce ne e de folos să înfățișăm
aceste lucruri despre spiritele îngerești
dacă nu ne-ar preocupa să le orientăm
chiar pentru câștigul nostru
printr-o examinare potrivită?"

„Lumea spirituală"

„Dealurile acestea sunt spinarea lui Dumnezeu. Dacă aşa arată spinarea Lui, gândiţi-vă cât de frumoasă trebuie să-i fie faţa."

Părintele Cleopa

Despre ceea ce numim îndeobşte „lumea spiritului" nu avem reprezentări. O „lume" nu este însă cu adevărat „lume" câtă vreme nu îngăduie o minimă expresie topografică. Fără contur, fără componente distincte, precis situabile, aşadar fără diferenţiere internă, orice „lume" sucombă în abstracţiune. Nu există lume fără *loc*, chiar dacă locul ei e în afara spaţiului, şi nu există lume fără *articulaţie* interioară, chiar dacă această articulaţie e în afara sensibilului. Pentru ca o lume să fie lume, trebuie să putem avea *intuiţia* ei, să o resimţim ca plauzibilă, ordonată, orientată, autonomă. Ea trebuie, de asemenea, să fie *populată*, să nu rămână în condiţia de receptacul pur, fără conţinut. O adevărată lume nu e niciodată un simplu cadru, un gol neutru, încremenit în virtualitatea sa. Este „lumea spiritului" o astfel de lume? O putem descrie? Ne putem mişca organizat în teritoriul ei? Dacă da, trebuie să avem dovezi convingătoare, să dăm amănunte... Dacă nu, avem de ales între un discurs amar

despre limitele minții noastre și un discurs „rezonabil" despre inexistența unei lumi fără „sol fenomenologic", fără geografie, fără anatomie, fără metabolism analizabil, fără manifestări demonstrabile. „Lumea spiritului" e, așadar, fie inaccesibilă, fie inexistentă. Și totuși, continuăm să ne referim la ea. O invocăm mereu, încercând, de fiecare dată, să-i găsim un sens convenabil.

Pentru cei mai mulți, „lumea spiritului" e o colecție de obiecte contingente, al căror preț rezultă din vaga lor asociere cu repertoriul *valorii*: cărți, muzică, tablouri și statui. „Lumea spiritului" e, cu alte cuvinte, ceva care se depozitează în biblioteci și muzee. Ea devine, în fond, echivalentă cu *lumea culturii,* o lume care se definește polemic, în contrast cu „trivialitățile" „lumii materiale". Una din marile superstiții ale dialogului nostru cu noi înșine, cu lucrurile dimprejur și cu feluritele chipuri ale vieții noastre pornește de aici: de la înțelegerea spiritului ca instanță opusă ritos materiei. Pe această dihotomie, consolidată didactic și exaltată retoric, este construită toată filozofia proastă a lumii. Pe această dihotomie se bizuie delirul tuturor eticismelor și ipocrizia religiozității de pension. Ironia face ca tocmai marii contestatari ai materiei să cultive până la fetișism ataşamentul snob sau nătâng față de *obiecte*, înțelese ca un soi de colivii materiale ale „spiritului". Personajul „spiritualizat" pipăie lacom legătura cărții rare, cusătura tapiseriei și relieful crucifixului, având grijă ca în același timp privirea să i se răstoarne extatic spre cer. Nu vom spune că lumea culturii și a obiectelor care o întruchipează nu are nimic de a face cu „lumea spiritului". Ea este însă, în cel mai

bun caz, spirit *obiectivat*, oglindă fărâmițată, urma imanentă a unei epifanii. Spiritul *obiectiv* rămâne absent din această experiență. Și pentru că recurgem, iată, la termeni „tehnici", să inventariem, în treacăt, și înclinația filozofilor de a identifica „spiritul" cu ideile. Construind *sisteme*, filozoful se flatează de a crea lumi, lumi ale spiritului. Față de lumea imediată, lumile acestea sunt fie tautologice, fie descărnate, divagatorii, spectrale.

Alături de făuritorii de sisteme și de abstractorii de chintesențe, mai există fabricanții de *utopii*, pentru care „lumea spiritului" e o variantă îmbunătățită a lumii istorice.

De departe cea mai antipatică e însă categoria acelora pentru care „lumea spiritului" e obiectul unei inflamațiuni sentimentale. Scuturați de emotivități suspecte, pendulând între diafan și umid, ei nu se pot raporta la spirit decât prin leșin. Uneori candizi, niciodată inteligenți, adevărate victime ale spiritului (malefic), aceste monumente de surescitare compromit grav orice încercare de a reflecta cinstit asupra lumii spirituale. Din punctul lor de vedere (tocmai punctul din care nu se vede nimic), tot ce e inform, aproximativ, palid, lăcrămos și enigmatic e spirit. Metoda lor este frisonul, stilistica lor e un amestec de geamăt și palpituri. Dacă „lumea spiritului" ar semăna, cât de cât, cu fantasmele acestor inși, frecventarea ei ar trebui interzisă...

Către cine să ne îndreptăm atunci pentru a avea acces la această lume? Care sunt „experții" domeniului? Un categoric titlu de legitimitate au, firește, teologii. Cu „lumea spiritului" ei trebuie să întrețină, ca să zicem așa, relații „profesionale". Numai că, pentru a evita visătoria

inconsistentă sau pentru a nu risca peroraţia smintitoare, ei sfârşesc prin a se retrage îndărătul unui cuvânt în care promisiunea se întrepătrunde cu frustrarea: *taina*. „Lumea spiritului" stă, prin natura ei, sub văl. Ea nu cedează agresivităţii raţionale, nu se lasă parcelată ca o ogradă oarecare. „Nu e dat omului, omului căzut mai cu seamă, să-i străvadă alcătuirea. Şi de altfel, admiţând că lucrul ar fi posibil, la ce ne-ar folosi?" E o atitudine tipic „duhovnicească" ce funcţionează inhibitoriu ori de câte ori se nasc întrebări prea îndrăzneţe. „În ce măsură mântuirea noastră ar fi mai sigură şi mai uşoară dacă am dispune de o cartografie amănunţită a celor nevăzute?" Suntem întâmpinaţi, astfel, de o specie – neaşteptată – de utilitarism confesional, pentru care mântuirea n-are nici o legătură cu cunoaşterea. Scepticismul „luminat" al fenomenologului contemporan se întâlneşte, subteran, cu pragmatismul unor anumite deprinderi pastorale, pentru a evacua tranşant nevoia intelectului creat de a sonda (şi de a se lăsa sondat de) intelectul Creatorului. Rezultatul este o dramatică *asimetrie*: lumea văzută, realitatea imanentă, se bucură de un fabulos pathos analitic, în vreme ce „lumea spiritului" rămâne în ceaţă. Malul pe care stăm are prestigiul unei *prezenţe* masive, malul celălalt e nebulos până într-atât încât tinde să se scufunde în absenţă. Din faptul că lumea concretă oferă temeiul unei cunoaşteri certe, universal acceptabile, se deduce, pe nesimţite, teza realităţii ei suverane şi solitare. Ea, *numai* ea, există. „Lumea spiritului" nu există decât pentru credinţă, aşadar pentru o cunoaştere „slabă", din care „dovada" este exclusă. Pe de altă parte, între conceptul

lumii spirituale şi presupoziţia indigenţei ei gnoseologice e o contradicţie de principiu. Luată în serios, lumea spirituală nu poate fi decât partea *tare* a realului, sursa şi suportul lui. Cum să admit că sunt permanent sub amprenta ei şi, totodată, condamnat să o ignor? Cum să mă resemnez în postura de fiinţă teleghidată, când lumea spiritului e tocmai garanţia *libertăţii* mele?

A te mulţumi, pios, cu puţin e la antipodul adevăratei exigenţe religioase, care te invită mai degrabă să îndrăzneşti, să speri imposibilul, să vizezi nici mai mult, nici mai puţin decât unirea cu Dumnezeu! În definitiv, din moment ce accentul ontologic nu are cum cădea asupra contingentului, de ce să mă complac în explorarea lui isterică, lăsând configuraţia spiritului să subziste camuflat, „sub pecetea tainei"? Da, ştiu foarte bine că taina face parte din fiziologia însăşi a divinului, că pentru a te apropia de cele înalt-nevăzute nu e destul să fii harnic şi curios (ca cercetătorul naturii), ci trebuie să-ţi schimbi viaţa, să devii instrumentul propriei tale transfigurări. Ştiu, de asemenea, că „întunericul dumnezeiesc" e la fel de inepuizabil ca şi lumina Lui. Dar asta nu justifică somnolenţa sufletului şi placiditatea intelectului. Nu se poate ca lumea spiritului să rămână, pentru conştiinţa curentă, un loc unde nu se întâmplă nimic sau în care se întâmplă câteva evenimente pe cât de misterioase, pe atât de fatale: viaţa postumă, judecata finală, ceremoniile îngereşti din jurul Tronului suprem. Am nevoie de mai mult. Vreau să am intuiţia anticipativă a peisajului transcendent, a regnurilor sale, a climatului său. Vreau să ştiu *cum funcţionează* energiile increate, vreau să-mi fac o idee despre

sociologia cerului, despre programul şi strategiile îngerilor, despre modul cum fuzionează ritmurile şi formele spiritului cu ritmurile şi formele lumii pământeşti. Nu numai că vreau să ştiu ceva despre toate astea, dar mi se pare că nici nu merită să vrei să ştii altceva.

Cine spune însă „vreau" în propoziţiile de mai sus? – mă întreabă precaut şi puţin iritat prietenul evlavios, sau daimonul meu, sau îngerul. Cine este cel care *vrea* şi care crede că poate să-şi împlinească voia, ba mai mult, că i se cuvine să şi-o împlinească? Nu ştiu să spun decât că cel care vrea toate astea sunt eu, cel asupra căruia Dumnezeu a suflat suflare de viaţă, cel coborât din protopărinţi păcătoşi şi îndreptăţit totuşi să nădăjduiască iertarea lui Iisus, cel care poate fi şi sarea pământului, şi blestemul lui, cel de pe creştetul căruia nu se poate clinti nici un fir de păr fără ca Dumnezeu să o ştie. Eu, în sfârşit, cel care m-am lăsat hărţuit şi batjocorit de toate relele, nefiind în stare să le opun decât încăpăţânarea, rareori adumbrită, de a face faţă aporiei, interogaţiei neîntrerupte, denegânditului.

Aşa am ajuns să mă ocup de îngeri. Cu ei, „lumea spiritului" capătă dintr-odată culoare, dinamism, viaţă. Ea rămâne perfect omogenă, dar de o omogenitate care are toate modulaţiile unei realităţi depline, adică ale unui univers care se defineşte prin diversitate, ierarhie, funcţionalitate. Lumea spiritului începe să-şi descopere sensul adevărat: ea nu e o *altă* lume, e *lumea însăşi* în toată amplitudinea ei, suma armonică a văzutelor şi nevăzutelor. Lumea – oricât de prost ar arăta – nu încetează să fie lumea spiritului, a spiritului ubicuu şi activ, cum sunt

îngerii. Îngerul care mă însoţeşte face ca „lumea lui" să fie şi a mea, după cum prin mine „lumea mea" este şi a lui. Dar prin ce mijloace mă pot apropia de această „altă" lume care, de fapt, e totuna cu lumea mea? Fenomenologul de azi nu vrea să se aventureze pe un tărâm atât de inconsistent pentru „subiectul universal". Dar iudeii au făcut-o, arabii au făcut-o, Dionisie Areopagitul şi Toma d'Aquino au făcut-o. Ei şi Scripturile sunt „solul" meu fenomenologic. Iar dacă fenomenologia nu ne ajută, cu atât mai bine: va trebui să găsim curajul de a face puţină *numenologie*...

Îngerul şi clipa

În timpul lucrului, întorc deodată capul, ca din întâmplare, spre dreapta şi văd pe fereastră apusul. O lumină roz decupează pe zidul casei învecinate coroana barocă a unui copac. În zare, aceeaşi lumină roză colorează lacul şi norii, dincolo de care soarele, roză, coboară vertiginos. Până să devin conştient de spectacol, totul reintră în indistinct. A durat o clipă, o singură clipă, şi nimic nu explică graţioasa coincidenţă dintre clipa aceasta fără corp şi privirea mea, smulsă brusc din vârful peniţei pentru a căuta nu în faţă, cum ar fi fost mai de înţeles, ci spre dreapta, spre locul fulguraţiei. Eram concentrat şi, dintr-odată, am devenit *atent*, dincolo de sfera concentrării mele. Răspunsesem, parcă, unui *apel*, discret şi totodată imperativ. Aşa îmi închipui unul din modurile de operare ale îngerului: un plonjon acut, în miezul conştiinţei tale,

având ca efect un *spor de atenție* și o intensificare[1] a intelecției. Îngerul te extrage, în asemenea situații, din exercițiul gimnastic al gândirii, pentru a te cufunda în real, pentru a te obliga să iei notă de fastul, adesea inobservabil, al unui moment privilegiat. Îngerul scoate secunda din anonimat, exaltă clipa cea repede, te mântuie de previzibila ta discursivitate. E marele maestru al *instantaneului*, al lui *nunc stans*. Ori de câte ori devii, brusc, atent la ceva din afara ta, din afara interesului tău, ești sub puterea blândă a îngerului, care te constrânge să devii „obiectiv"...

E atât de fermecător episodul acesta, soarele apunând, raptul privirii mele și gândul îngerului, încât mi se pare că oricine s-ar intersecta acum cu trăirea mea ar fi un intrus, ar strica totul. Părerea aceasta este cu siguranță modul de a fi de față al Adversarului.

Tăcerea îngerilor

În *Despre numele divine* (IV, 2), Dionisie Areopagitul vorbește, la un moment dat, despre îngeri ca despre niște „vestitori ai dumnezeieștii tăceri". Pasajul e surprinzător, chiar dacă trimite la marea temă a incognoscibilității lui Dumnezeu pe care – cum spun Sfinții Părinți (Ioan Gură de Aur, de pildă) – nici îngerii nu pot s-o destrame. Dar tot ce știm – din surse – despre îngeri îi plasează mai curând la antipodul tăcerii. Nu sunt ei mesageri, vestitori,

1. Adică o intrare în tensiune și o configurare de in-tenție.

muzicieni? Nu sunt tocmai ei aceia care fac cerurile să răsune? „Voci" ale Domnului, interpreți ai Cuvântului Lui, slăvitori – cu glas și trâmbiță – ai splendorii Sale, îngerii nu par să fie ilustrarea cea mai convingătoare a apofatismului... Dionisie deschide însă, în marginea tăcerii dumnezeiești, un teritoriu de reflexie despre *tăcerea îngerilor*, mai puțin frecventat de angelologie.

Îngerii tac, așa cum știu să tacă, în genere, naturile slujitoare. Tăcerea lor e forma supremă a „ascultării", semnul radical al smereniei disponibile, așteptarea intensă a poruncii dumnezeiești. Ceea ce „se aude" în tăcerea aceasta e o maximă receptivitate față de voia *altuia*. Călugării care se străduiesc să imite moravurile îngerilor nu sunt niciodată mai aproape de țel decât atunci când tac.[2]

Întrucât textele sacre consemnează mai cu seamă momentele când îngerii vorbesc, când, în împrejurări speciale, se adresează oamenilor, nu suntem obișnuiți să ne reprezentăm tăcerea prelungă dintre fulgurantele lor discursuri. De altfel, chiar când vorbesc, îngerii sunt, de regulă, laconici, strict indicativi, fără volute, fără ornamentică.

Pe de altă parte, îngerii – cei păzitori mai ales – sunt, prin delegație divină, *pedagogii* noștri. Cum se împacă pedagogia cu tăcerea? În imediat, lucrul e imposibil. Nimic

---

2. „Căci tăcerea celor curați este rugăciune..." spune Sf. Isaac Sirul (*Filocalia*, vol. X, ed. cit., p. 450). Sau (*ibid.*, p. 474): „Tăcerea este taina veacului viitor. Iar cuvintele, unealta acestei lumi." Vezi și comentariile lui Dumitru Stăniloae (*ibid.*, nota 424, p. 345 și nota 584, p. 474), cu citatul din Olivier Clément despre „tăcerea epifanică" și despre „supra-abundența tăcerii".

nu e mai puțin misterios decât un profesor. Profesorul e locvace și divulgativ. E cu atât mai bun pedagog cu cât se ține mai departe de mistagogie. Îngerul însă trebuie să înlocuiască discursul prin *prezență*. Iar prezența lui e – în afara unor momente privilegiate – extrem de discretă. Suntem învăluiți fără încetare de tăcerea îngerului nostru, pe care, neatenți, o percepem ca absență, ca demisie neputincioasă.

Despre ce vorbește tăcerea unui înger? „Despre tăcerea dumnezeiască" – spune Dionisie. Adică despre tăcerea care se află dincolo de Cuvântul Lui, în tenebra supra-evidentă a plenitudinii Sale. Or, singurul mod de a indica tăcerea este tăcerea însăși, *tăcerea atentă*, orientată, harnică. Fiindcă există specii ale tăcerii care nu au nimic de a face cu tăcerea îngerului: tăcerea obosită, stupoarea, inexpresivitatea, evaziunea, nesimțirea, lenea. Pe scurt, tăcerea în care n-a locuit niciodată nici măcar o fărâmă de cuvânt. Dimpotrivă, tăcerea îngerului e plină de *gest* și de *aluzie*. Uneori e însoțită de un surâs, ca tăcerea aceea formidabilă, aproape echivocă, de pe chipul îngerului care, în finalul unui film de Pasolini, privește mormântul gol al lui Iisus. Tăcerea îngerului vorbește despre dumnezeiasca tăcere a mormântului gol. Și despre vidul impenetrabil, atotcuprinzător, al Celui Înviat, care transformă moartea în vacuitate.

Tăcerea îngerilor este o tăcere eminamente făptuitoare. Ei ni se adresează, fără cuvinte, prin acțiunea lor, prin evenimente, întâmplări și experiențe. Ploaia căzând egal pe suprafața unui lac poate fi mai plină de îngeri decât un compact op de teologie.

Nu e mai puțin adevărat că situația ierarhiilor cereşti e condamnată la o anumită ambiguitate: ambiguitatea sub care stă orice ființă intermediară. Una e tăcerea dumnezeiască, alta e *vestirea* acestei tăceri. Pentru a vesti o tăcere, trebuie să fii *simultan de partea tăcerii şi de partea expresiei.* E o probă greu de trecut, o probă pe măsura teribilei puteri a îngerilor. Oricine „teologhiseşte" încearcă, în fond, să se contamineze de această putere, să vestească o inaparență, să imite ambiguitatea angelică. Ca ființe situate în interval, între natura creată şi Dumnezeu, oamenii comunică genuin, „consangvin" aş spune, cu ființele îngereşti situate între Dumnezeu şi umanitate. Ne împărtăşim, analogic, dintr-o experiență comună, la care – ştiu că sună blasfemator! – Dumnezeu însuşi nu are acces. El nu poate asuma postura echivocă a unei ființe intermediare. Când decide să iasă din nespațialul Său „pol plus" pentru a mântui lumea, El plonjează, amețitor, la *celălalt* capăt al intervalului, sub privirile uimite ale îngerilor şi ale oamenilor deopotrivă. Şi nu „rezistă" în *amestecul* cărnii decât până la 33 de ani...

Lumea în oglindă

Când invocăm metafora oglinzii ca pe un corespondent analogic al lumii îngereşti (respectiv al „lumii imaginale"), trebuie să ne gândim la tot ceea ce această metaforă presupune. Oglinda este un plan de simetrie care *inversează* imaginea oglindită: stânga devine dreapta, dreapta devine stânga. Imaginea-reflex e, totodată, şi o

imagine *răsturnată*: susul devine jos şi josul devine sus. În măsura în care actul gândirii e un act de „reflexie", el „inversează" şi „răstoarnă" *naturaliter* datele obiectului la care se aplică. Ideea unui lucru e „inversul" obiectualităţii sale, după cum lucrul însuşi, ca oglindire a modelului său ceresc, e un arhetip inversat. Ceea ce poate însemna că reprezentarea intelectual corectă a unui lucru e mai aproape, ca inversare a inversării, de arhetipul lui decât de „realitatea" lui. Când gândeşti un lucru, te apropii mai curând de „modelul" lui decât de lucrul propriu-zis. Altfel spus, când rămâi prea aproape de lucrul considerat, pierzi referinţa lui arhetipală şi, ca atare, nu-l pricepi. Întreaga lume, cea a lucrurilor ca şi cea a gândurilor, e un uriaş joc de oglinzi. Ca să „ia" fiinţă, o idee trebuie să capete corp, adică să treacă în opusul ei. Gândirea, la rândul ei, reabsoarbe („răstoarnă") corporalitatea în concept. E principiul însuşi al speculaţiei hegeliene: spiritul regăsindu-se neîncetat în „al său altceva", într-o baie de antiteză. Veghea fizică e obnubilare onirică şi viceversa. Ochiul se deşteaptă înăuntru, cu condiţia să se închidă în afară. Visul e un fel de veghe inversă: el răstoarnă toate principiile vieţii diurne. Treaz, te simţi distinct de tot ceea ce trăieşti. În vis eşti una cu tot ceea ce visezi. Visul creează frustrarea „aproapelui" intangibil şi miracolul „departelui" aflat la îndemână. Zbori peste abisuri şi nu poţi fugi de ameninţarea unei năluci proxime. Dacă lumea e o ierarhie de „stări ale fiinţei", trebuie să ne reprezentăm fiecare „stare" drept oglindirea (= răsturnarea) celei de deasupra. Facerea lumii e declanşarea unei

fabuloase răsturnări: arborele originar, care are rădăcinile înfipte în cer, e plantat invers, cu rădăcinile în pământ. Oglinzile transformă corpul în formă pură şi fac formele să pară corpuri... Îngerii nu sunt pur şi simplu „dublul" nostru îmbunătăţit. Sunt *inversul* nostru, imaginea destinului nostru văzută de la celălalt capăt, adică dintr-o perspectivă răsturnată faţă de cea pe care o adoptăm ca fiinţe pământeşti. Din perspectiva aceasta, „nebunia" lumească e înţelepciune şi „înţelepciunea" lumească e nebunie. Viaţa spirituală nu e altceva decât practica tenace a acestei salutare răsturnări. „Pentru că nebunia lui Dumnezeu e mai înţeleaptă decât oamenii şi slăbiciunea lui Dumnezeu mai puternică decât oamenii. Fiindcă uitaţi-vă la chemarea voastră, fraţilor: căci nu mulţi sunt înţelepţi după trup, nu mulţi sunt puternici, nu mulţi sunt de neam bun; dar tocmai pe cele nebune ale lumii le-a ales Dumnezeu ca să-i dea de ruşine pe cei înţelepţi; şi tocmai pe cele slabe le-a ales Dumnezeu ca să-i dea de ruşine pe cei tari; şi tocmai pe cele de neam de jos ale lumii, pe cele disprețuite, le-a ales Dumnezeu; pe cele ce nu sunt, ca să le facă de nimic pe cele ce sunt..." (1 Corinteni 1, 25–28, versiunea Bartolomeu Valeriu Anania, 1995). Această inversare a raporturilor produce şi o nouă imagine a eticului: când dai, te îmbogăţeşti, când pierzi, câştigi, când răspunzi urii cu iubire, te mântui. Te mişti, prin urmare, într-o lume paradoxală, în care se petrec fenomene neaşteptate: dacă în lumea „obişnuită" vasul din care torni se goleşte, în lumea „răsturnată" a duhului (şi a duhurilor) vasul din care torni e tot mai plin.

Pentru a te apropia de lumea aceasta, trebuie să adopți exercițiul constant al subminării evidențelor. Trăiești într-o oglindire. E nevoie de o nouă oglindă pentru a întrezări Realul prim. Realul acesta nu e abordabil, cu alte cuvinte, decât, cum spune apostolul, *per speculum et in aenigmate*. „În oglindă (indirect), în cifru tainic", nevădit, prin hărțuirea metanoietică a tuturor de la sine înțelesurilor.

Îngerii și gândirea simbolică

„Precum în cer, așa și pe pământ" – se spune în Rugăciunea Domnească. Exigența acestei „reciprocități" e un caz particular al oglindirii. Același principiu se regăsește în ideea medievală (de sursă aristotelică) a microcosmosului care răsfrânge și rezumă macrocosmosul. Tabula Smaragdină (*Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius* [„Ceea ce este mai jos este precum ceea ce este mai sus și ceea ce este mai sus este precum ceea ce este mai jos"]) – și universul alchimic în general – valorifică amplu această „rimă" constitutivă a lumii. Între „sus" și „jos", între diferitele niveluri ale ființei, între stele și oameni, între văzute și nevăzute există *corespondențe* semnificative și „operative". Ele fac posibilă divinația, astrologia, medicina tradițională, poezia și înțelegerea simbolică a lumii. Teoria corespondențelor nu aduce în discuție – cum s-ar putea crede – similitudini mecanice, repetiții mimetice, tautologii, ci *analogii*, raporturi, subtile paralelisme. „Planetele interioare" nu sunt replici miniaturale ale „planetelor exterioare",

ci rapeluri organice ale unor structuri astronomice. Asemănările formale nu sunt decât semnalmentele unor afinități mai adânci, pe care cei competenți le pot transforma în principii terapeutice (asemănătorul vindecă asemănătorul), epistemologice (numai asemănătorul poate cunoaşte asemănătorul), metafizice (ordinea universală e o ierarhie de asemănări) sau religioase (sinele individual se împlineşte prin realizarea „asemănării", respectiv a unificării, cu Dumnezeu). A înțelege lumea e a fi sensibil la omologia părților ei, la rețeaua imens complicată a relațiilor dintre componentele ei. Înțeleptul vede asemănări acolo unde oamenii obişnuiți văd diferențe. Facultatea caracteristică a înțelepciunii e – în termenii lui Hegel – nu „intelectul" care separă, ci „rațiunea" care uneşte. Atenția celui „edificat" e mereu orientată spre similitudini, înrudiri şi consonanțe, spre țesătura unificatoare, global armonioasă, a cosmosului. El contemplă genuin morfologia convergentă a jumătății de miez de nucă şi a emisferelor cerebrale, şi savurează apropierea dintre miere şi cuarț (observând că cel din urmă cristalizează hexagonal, după acelaşi model cu celula fagurelui).

Exegeza ne spune că una din funcțiile îngerului e *administrarea ordinii universale*. El întreține suprafața translucidă a lumii, în aşa fel încât ea să oglindească fără pată splendoarea Creatorului ei. Dar nu numai buna funcționare a creației cade în sarcina îngerului, ci şi buna aşezare a inteligenței care o contemplă. Inteligența antrenată spre descoperirea corespondențelor, inteligența deschisă spre analogie, corelație, conexiune e inteligența plăcută îngerului. Sensibilitatea față de corespondențe dă,

cu alte cuvinte, dimensiunea angelică a inteligenței, tocmai întrucât sesizează coerența lumii, ordinea ei uneori inevidentă. Inteligența de tip angelic adună laolaltă (*sym-ballein*) ceea ce, la prima vedere, se prezintă ca *membra disiecta*, ca aglutinare de fragmente disparate, ca sumă fără noimă de elemente solitare. Gândirea simbolică e o *imitatio* a gândirii îngereşti. Dimpotrivă, inteligența de tip demonic colecționează incompatibilități: ea e sensibilă la multiplicitatea pură, la infinitul nestructurat al existențelor individuale. E o gândire disjunctivă (*dia-ballein*), destrămătoare, dizolvantă. Diavolul (de la *diaballein*) nu percepe ordinea lumii sau, dacă o percepe, se îngrijeşte să o camufleze *analitic*, sau să o strice. Diavolul nu vede legăturile dintre lucruri, nu înregistrează contexte, nu suportă verva asociativă. Îngerul vede pretutindeni familii de afinități, ansambluri simfonice. Dizarmoniile – absolute pentru Adversar – sunt pentru intelecția cerească episoade, imagini de etapă, ale armoniei finale. În vreme ce diavolul e un prizonier al imediatului decuplat de sistem, al prezentului plat, fără antecedente şi fără proiecție, îngerul consideră prezentul din unghiul modelului lui originar şi din acela al ordinii lui finale. Sf. Augustin (4, *De Gen. ad lit.*, cap. 2, 26) – şi, după el, o întreagă secțiune a scolasticii – numea, de aceea, cunoaşterea angelică fie *cognitio matutina*, fie *cognitio vespertina*. Îngerul ştie cum a arătat lumea în zorii ei şi cum va arăta în amurg. Ca şi Dumnezeu, alături de care a stat, ca primă, nevăzută creatură în ceasul Facerii celor văzute, îngerul rezumă fiecare zi a acțiunii sale slujitoare spunând: „Şi a fost seară şi a fost dimineață." Duşmanul lui e

„demonul amiezii", cel care uită deopotrivă obârşia lucrurilor, rostul şi judecata lor ultimă. În făptura îngerului, dimineaţa şi înserarea lumii sunt co-prezente, sunt însăşi substanţa prezentului ei.

Iubirea îngerească

Substanţa relaţiei dintre om şi îngerul său păzitor – spune Serghei Bulgakov – este *iubirea*. Din păcate, termenul a devenit, prin suprafrecvenţă şi sentimentalism, aproape inutilizabil. Invocată la tot pasul, în cele mai diverse împrejurări, „iubirea" sucombă în propria ei sublimitate. Spui „iubire" şi toată asistenţa surâde duios, pradă unei emotivităţi difuze. Se subînţelege că s-a spus ceva foarte frumos, ceva esenţial, ceva despre care tot omul are o idee foarte limpede. Cuvântul are un asemenea prestigiu, încât se poate dispensa de analize şi definiţii (e chiar o blasfemie să „raţionalizezi" ceva atât de înalt, de nobil, de misterios!). Ştim foarte bine ce e iubirea! „Nu e om să nu fi iubit măcar o dată", „viaţa nu are nici un rost fără iubire" ş.a.m.d. Corelaţia *I love you! – I love you, too!* („Te iubesc!" – „Şi eu pe tine!") a ajuns, în filmele americane, un fel de „Ce mai faci?" În realitate, ne confruntăm cu unul dintre cele mai nebuloase concepte ale discursului cotidian. Şi cu cât e mai nebulos, cu atât e mai frecvent. Ferească Dumnezeu să te bâlbâi, când eşti întrebat (din gene mai mult decât din buze): „Mă iubeşti?" Puţini sunt îndrăgostiţii, oricât de ignari, oricât de atei, care să nu-şi amintească brusc, în momente festive,

de Corinteni 13. Sfera iubirii este atât de cuprinzătoare, încât e aproape imposibil de sistematizat: iubire e şi afectul dintre femeie şi bărbat, şi cel dintre părinţi şi copii, şi cel dintre rubedenii de diferite grade sau dintre prieteni. Există iubire carnală, mai mult sau mai puţin vinovată, există iubire spirituală, iubire romantică, iubire „egoistă" etc. Îţi iubeşti patria, meseria, casa, tabieturile. Îl iubeşti, firește, pe Dumnezeu. Nimeni nu poate contesta realitatea şi legitimitatea tuturor acestor tipuri de iubire. Dar iubirea de care e vorba în Scriptură – fără să excludă vreuna din versiunile ei cotidiene – e *altceva*, e o *altă* iubire, mai complicată şi mai rară. Ea nu e atât de „democratic" răspândită, nu are întotdeauna „spontaneitatea" iubirii obişnuite (căci nu e „naturală", ci supra-firească), şi se distinge mai curând printr-o formidabilă exigenţă, se construieşte (da, *se construieşte*, oricât s-ar simţi de jigniţi apologeţii „firescului", ai „simplităţii", ai inflamaţiei iraţionale), se construieşte trudnic, la limita imposibilului. Iubirea spre care îndeamnă Scriptura e, principial, o iubire *imposibilă* şi fără motivaţii vădite.

Ce vreau să spun? Vreau să spun că, de pildă, e foarte normal să se vorbească despre o iubire a părinţilor pentru copii şi a copiilor pentru părinţi. La fel de normal e să-ţi iubeşti prietenii, femeia de care te-ai îndrăgostit, maestrul care te-a format, profesiunea care te împlineşte. Pentru toate acestea, ca şi pentru altele, ai, întotdeauna, bune raţiuni justificative. Cealaltă iubire – cea de tip scripturar – nu are asemenea raţiuni. Ea apare fără să fie susţinută de argumente palpabile, fără motiv, ba chiar *împotriva oricărei motivaţii rezonabile*. Din punctul meu de vedere,

abia în acest fel „iubirea" începe să fie interesantă, adevărată, matură.

Ilustrarea clasică a iubirii despre care vorbesc este – în ambianța creștină – „iubirea aproapelui". În mod normal, nu ai nici un motiv să te îndrăgostești de „aproapele" tău. Îl percepi, în cel mai bun caz, cu o amabilă indiferență, ca pe un „el", distant și străin. Ei bine, ți se cere să intri în comuniune afectivă cu acest străin, să depășești neutralitatea strictei sociabilități, să te investești în el ca în tine însuți. „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți" e o vorbă mai întortocheată decât pare, deși e citată frecvent, ca un subînțeles elementar al moralei creștine. În genere, „ca pe tine însuți" e luat drept o formă de superlativ. Se pornește, cu alte cuvinte, de la presupoziția că ne iubim enorm, și suntem invitați să aplicăm și „aproapelui" același tratament. Dar ne iubim, într-adevăr, atât de mult? În realitate, când suntem singuri cu noi înșine, știm foarte bine cât ne poate pielea. Știm foarte bine ce păcate avem, cât cântărim, care ne sunt penumbrele. Singura diferență dintre judecata de sine și cea purtată asupra altora e că cea dintâi e însoțită, aproape întotdeauna, de o generoasă indulgență. Ne știm defectele, dar știm, de asemenea, că, în ciuda lor, suntem oameni de treabă. Viața noastră e plină de derapaje, de minciuni, micimi, vicii, gânduri inavuabile, turpitudini de toate calibrele. Dar cu toate astea, simțim că dracul nu e chiar atât de negru, că suntem recuperabili, că, în adânc, adăpostim un suflet bun și o inimă curată... Într-o primă instanță, „iubirea aproapelui" nu pretinde de la noi altceva decât să privim defectele celuilalt cu aceeași

indulgență, cu aceeași înțelegătoare complicitate cu care privim propriile noastre defecte. Să credem în fondul lui bun, în dreptul lui la compasiune și iertare. Dar adagiul creștin se pretează și la o interpretare simetrică, pornită din unghiul aproapelui: „Nu te iubi altfel decât îți iubești aproapele!" Ia-ți oarecare distanță față de eul tău, fii puțin mai indiferent cu sufletelul tău, renunță la mila de sine și reflectează, din când în când, la tine însuți așa cum ai reflecta asupra altuia. Pe scurt: după ce ai făcut efortul de a nu-ți iubi aproapele mai puțin îngăduitor decât te iubești pe tine, încearcă, acum, să nu te iubești pe tine mai mult decât îți iubești, îndeobște, aproapele.

Scripturile cer însă ceva mult mai greu de acceptat decât să-ți reconsideri atașamentele curente. Nu e vorba, doar, să iubești pe cineva pe care, până mai adineauri, îl priveai cu benignă *indiferență*. Ți se cere, nici mai mult, nici mai puțin, să-ți iubești *dușmanul* (Matei 5, 43–48). Asta e, pentru conștiința comună, ceva foarte greu de asimilat. S-o spunem pe șleau: e imposibil. Or, tocmai asta ai de făcut, dacă e să te apropii, cât de cât, de cealaltă iubire, cea pe care o propovăduiesc Evangheliile. Cum însă să-l iubești pe vrăjmașul tău *pentru el însuși*? Nu suntem în plină utopie erotică? Nu e oarecum pervers ca atunci când ești înconjurat de ură să simți crescând în tine efluvii de iubire? Pentru a depăși această perplexitate, trebuie ca între mine și dușmanul meu să existe un teritoriu de conciliere distinct de contorsionata noastră psihologie. Trebuie să mă pot sprijini pe altceva decât pe el însuși și pe mine însumi, pentru a tempera irepresibila mea (noastră) pornire adversă. Altfel spus, trebuie să

identific o nouă dimensiune a relației noastre, o dimensiune care să ne cuprindă pe amândoi, să ne fie comună. Dacă între mine și dușmanul meu apare un al treilea, separat de noi, dar nu străin de noi, sub a cărui benevolență să ne putem întâlni, atunci relația noastră redevine plauzibilă. Acest al treilea, acest mesager al împăcării, delegat, prin natura lui, să ne păzească de ispite schimonositoare, să educe în noi facultatea de a iubi după modelul iubirii „celeilalte", dumnezeiești, este *îngerul*. Una din sarcinile lui e tocmai aceea de a aduce „între oameni bunăvoire". E peste puterile mele să contemplu senin portretul vrăjmașului meu. Dar dacă mă pot raporta la îngerul lui, la „dublul lui ceresc", pe care el îl contrariază mereu, la fel cum și eu îl contrariez pe al meu, mă liniștesc. Și eu, și dușmanul meu – fiecare cu insuficiențele sale – participăm la aceeași desfigurare. Proiectele noastre existențiale, „modelele" noastre cerești sunt, chiar dacă în proporții diferite, neîmplinite, nesaturate; iar conflictul nostru nu face decât să dea eșecului nostru o nouă dimensiune. În acest eșec comun putem găsi însă un început de apropiere. Ceea ce umanitatea noastră desparte, angelicitatea noastră apropie. Nu poți iubi grimasa dușmanului. Dar poți avea o mișcare de dragoste către chipul îngeresc care îl protejează și care, spre deosebire de tine, *nu poate să nu-l iubească*. Fiecare înger își iubește „clientul", oricât ar fi el de nevolnic. Și în această dedicație necondiționată a lui se întrezărește, o dată mai mult, calitatea indicibilă a iubirii „celeilalte", imposibilă și inargumentabilă. „Iubește-ți dușmanul" înseamnă „adu-ți

aminte că îngerul lui îl iubeşte", „învaţă să iubeşti asemenea îngerilor".

*

În ezoterismul islamic se vorbeşte despre trei etape ale căii mistice, care, într-un anumit sens, sunt trepte crescătoare ale iubirii. Prima – *shari'ah* – e treapta prudenţei lumeşti, în care deosebeşti net între ce e al tău şi ce e al altuia: „Ce e al meu e al meu, ce e al tău e al tău." Urmează o a doua treaptă – *tariqah* – în care are loc o primă ieşire din sine, un glissando semnificativ către celălalt: „Ce e al tău e al tău, iar ce e al meu e tot al tău." Treapta aceasta se consumă în chimia intimă a îndrăgostitului, independent de participarea perechii sale. În sfârşit, pe o a treia treaptă – *ma'rifah* – distincţia dintre „al meu" şi „al tău" dispare. Între parteneri se naşte o perfectă omogenitate, o contopire intensă, aproape o ştergere a chipului.

Îmi aduc aminte că, fără să ştie sufism, Constantin Noica avea felul lui de a spune ceva asemănător. Deplângea, uneori, mediocritatea formulei „Ce ţie nu-ţi place altuia nu-i face". I se părea de un minimalism inacceptabil. Ar trebui să se spună măcar „Fă şi altuia ce-ţi *place* ţie". Ar suna mai generos, mai nobil. Dar formula ideală ar fi „Fă altuia ce îi place *lui*".

Şi versiunea islamică, şi cea nicasiană culminează cu o pierdere de sine, cu o deversare în celălalt. E una din definiţiile tradiţionale ale iubirii. Dar pierderea de sine e doar o jumătate, *prima* jumătate din mişcarea ei respiratorie. Dacă lucrurile se opresc aici, dacă după *solve* nu urmează *coagula*, iubirea rămâne o pură disoluţie a eului,

un soi de posesiune mediumnică. Ciclul complet al faptului de a iubi include un al doilea timp, o reintegrare a persoanei, o regăsire de sine în variantă îmbogățită. Acesta e modelul iubirii dintre om şi înger. Trebuie să te pierzi în îngerul tău pentru a descoperi conturul *personal* al umanității tale, după cum îngerul trebuie să se piardă, o clipă, în umanitatea ta, pentru a se întoarce, împlinit, la splendoarea angelicității sale.

Îngeri şi zile

Dacă, aşa cum spun o sumedenie de părinți răsăriteni şi apuseni, fiecare existent stă sub tutela unui înger, înseamnă că fiecare existent e *precedat*, în existența sa, de existența îngerului. E un argument în plus că Dumnezeu a creat mai întâi îngerii[3], sau, cu alte cuvinte, că îngerii au asistat la creația lumii vizibile. În ce fel au asistat? Simpli spectatori, uimiți de dexteritatea Creatorului? Mână de lucru obedientă? Cauze secunde, inteligibile, ale celor văzute? Două pasaje din Sf. Augustin (*De Civitate Dei*, XI, 9 şi *De Genesi ad litteram*, I, 5 şi urm.) sunt de natură să deschidă un orizont neaşteptat acestor întrebări. Totul s-a făcut – cum stă scris la începutul Evangheliei lui Ioan – prin Cuvântul lui Dumnezeu, care este

3. Pentru îngerii „întâi creați" (*Protoctistes*), vezi, între altele, scrierile lui Clement din Alexandria, în special *Stromata*, V, 6, VI, 16, *Eclogae propheticae*, 53, 56 şi *Excerpta ex scriptis Theodoti*, 12.

înțelepciunea și Lumina coeternă a Tatălui. Dar există și o Lumină care este reflexul *creat* al celei supreme. Lumina aceasta inteligibilă e *prima* creatură, efectul originarului *Fiat Lux*! Ea e totuna, spune Augustin, cu lumina secundă a ființelor spirituale, a sfinților îngeri. Îngerii sunt, așadar, acea lumină pe care textul sacru o numește „zile", încă înainte de apariția luminatorilor (*ipsi sunt illa lux, quae diei nomen accepit...* [„ei înșiși sunt acea lumină care a primit numele de zi"]). Asimilarea îngerilor cu zilele creației apare și în alte texte, în *Păstorul lui Hermas* de pildă, unde Hristos în glorie e înconjurat de șase făpturi îngerești, tot atâtea câte etape diurne are Facerea. Surse iudaice atribuie, de altfel, fiecărei zile a săptămânii un guvernator angelic, sabbatul revenind lui Iahve. O spectaculoasă ilustrare a echivalenței îngeri–zile se găsește în marele mozaic din narthexul bazilicii San Marco de la Venezia, care plasează în compoziția fiecărui episod al Genezei un număr de îngeri corespunzător zilei reprezentate: doi îngeri pentru ziua a doua, trei pentru a treia etc. Binecuvântarea zilei a șaptea e binecuvântarea celui de-al șaptelea înger. Același motiv apare însă cu mult mai devreme, în secolul al VI-lea, într-un manuscris grecesc păstrat sub numele de „Geneza Cotton", la British Museum.[4] Îngerii apar mereu, alături de Logosul creator, ca niște *martori* privilegiați. Ei sunt ecoul *contemplativ* al *activității* demiurgice. Clement (*Eclogae propheticae*, 56)

4. Despre toate acestea, vezi Marie-Thérèse D'Alverny, „Les Anges et les Jours", în *Cahiers Archéologiques*, IX, 1957, pp. 271–300.

vede aici o definiție a funcției esențiale a angelicității: aceea de a sta în repaus (*anápausis*) lângă Tronul divin, de a se odihni liturgic în contemplarea lui Dumnezeu. Tema e plotiniană. Inteligența – se spune în *Enneada* a V-a (2, 1) – e privirea pe care existentul o întoarce spre Unu. Îngerii sunt cele dintâi ființe create care imită contemplativitatea Increatului, privind simultan spre operă și spre Autor, mai exact privind opera în punctul ei de origine (*cf.* și *Enneada* a III-a, 8, 7).[5]

Asocierea îngerilor cu lumina e, mai mult sau mai puțin, subînțeleasă. Prin natura lor, ei reflectă strălucirea Creatorului.[6] Scântei ale focului originar, oglinzi ale Principiului, îngerii sunt, în economia lumii, expresia formei ei dintâi, anterioară „căderii". Îngerii sunt modelul *diurn* al unei lumi care a optat pentru *crepuscul*. După izgonirea

---

5. În câteva – foarte puține – cazuri, îngerii sunt reprezentați ca *participanți* la Facere, mai ales la facerea omului. O astfel de imagine, în marginea ereziei, apare în marea Psaltire de la Canterbury, datând din secolul al XIV-lea (colecția Bibliotecii Naționale din Paris). E vorba, probabil, de prelucrarea vizuală a unor surse rabinice, după care Dumnezeu nu face nimic direct, ci recurge la „manualitatea" îngerilor (*cf.* Mira Friedman, „The Angelic Creation of Man", în *Cahiers Archéologiques*, 39, 1991, pp. 79–94).

6. Ormuzd, marea zeitate a luminii în spațiul Persiei vechi, e și el flancat de șase (sau șapte, după alte surse) „arhangheli" luminoși (*Amesha Spenta*). *Cf.* Georges Dumézil, *Naissance d' archanges (Jupiter Mars Quirinus, III). Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Gallimard, Paris, 1945, Bernard Teyssèdre, *Anges, Astres et Cieux. Figures de la Destinée et du Salut*, Albin Michel, Paris, 1986, pp. 154–159.

din Rai, trăim o perpetuă înserare. Prin contrast, îngerii sunt *ziua* începuturilor şi anticiparea zilei regăsite a sfârşitului. Evident, marea Zi, faţă de care îngerii nu sunt decât multiplicitatea derivată a „zilelor", este Hristos însuşi. Prezenţa Lui pare încifrată în Psalmul 118, 24 („Aceasta este *ziua* pe care a făcut-o Domnul...") sau în Geneza 2, 5, care rezumă întreaga creaţie într-o singură unitate de timp („În *ziua* când a făcut Dumnezeu pământ şi ceruri..."). Faţă de Începutul christic, îngerii sunt „începuturi", planete anexe, evoluând pe orbite circumsolare. Ei sunt „cerurile", firmamentul nevăzut care subîntinde firmamentul vizibil, al aştrilor, al semnelor zodiacale, al „elementelor" de la temelia universului: văzduhul cu vânturile, apa, focul, pământul, acele *stoichéia toû kósmou* de care vorbeşte Apostolul Pavel (Galateni 4, 3, 9 şi Coloseni 2, 8, 20)[7].

Ca întruchipări ale „zilelor" Facerii, îngerii stau pe hotarul primei manifestări a *temporalităţii*. Grigorie Palama se referă la „veacuri" ca la nişte făpturi inteligibile, de tipul îngerilor.[8] „Eoni", *Zeitgeister*, ei sunt însăşi ţesătura desfăşurată a lumii, duhul curgerii ei spre „plinirea vremii". Îngerii fac trecerea de la atemporalitate la timp. Sunt arhetipurile nevăzute ale vizibilului, inteligibilele preexistente universului sensibil. Oricât de prudenţi, Părinţii nu pot evita acest gând, chiar dacă se feresc de

---

7. Sinonimiile îngeri–*stoichéia*, *stoichéia–archái*, *stoichéia–dynámeis* sunt curente în primele veacuri creştine. *Cf.*, între altele, Marco Bussagli, *Storia degli angeli. Racconto di immagini e di idee*, Rusconi Libri, Milano, 1995, cap. VI, notele 14 şi 21.

8. *Filocalia*, vol. VII, ed. cit., p. 472.

alunecări platonizante. Anastasie Sinaitul, în prefața la *In Hexaemeron*, interpretează „cerurile" din primul verset al Genezei ca desemnând creaturile celeste, ideile inteligibile ale lumii. Augustin, pe urmele lui Filon, vorbește și el despre inteligibilele preexistente prin care Logosul purcede la alcătuirea lumii.[9] La fel Maxim Mărturisitorul în *Ambigua in S. Gregorii Nazanzeni sermones*, 2. În *Despre diferite locuri grele din Sf. Scriptură*, citim, de asemenea, că „Scriptura mai numește «cer» și Puterile cerești după cuvântul: «Cerul îmi este Mie scaun» (Isaia, 66, 1). Aceasta pentru că Dumnezeu se odihnește în ființele simple și netrupești"[10]. Îngerii sunt numiți explicit „rațiuni mai înalte"[11], iar „cele nevăzute ale lui Dumnezeu" sunt definite ca „rațiuni ale lucrurilor, întocmite dinainte de veacuri în Dumnezeu precum însuși a știut, rațiuni pe care sfinții bărbați au obiceiul să le numească și «bune voiri»"[12]. Începutul îl făcuse, de altfel, Dionisie Areopagitul, care numea îngerii „minți dumnezeiești".

O lectură atentă – și necrispată – a primelor două capitole ale Genezei lasă loc suficient unei intuiții a angelicului, înțeles ca „rațiune mai înaltă" a lucrurilor, ca eboșă inteligibilă a lumii create. Asupra amplului tablou cosmic cu care facem cunoștință, plutește un aer straniu de generalitate, de realitate nesenzorială. Ni se vorbește despre o lumină anterioară existenței soarelui, despre ape „de

9. *Cf.* M.-T. d'Alverny, *op. cit.*, pp. 285–286.
10. *Filocalia*, vol. III, ed. cit., p. 199.
11. *Ibid.*, p. 200.
12. *Ibid.*, pp. 45–46.

deasupra" şi „ape de dedesubt", despre plante şi animale făcute „după soiul lor" (ca şi cum speciile au preexistat indivizilor), şi – la 2, 5 – despre un pământ fără vegetaţie şi fără meteorologie. Nu aceasta e lumea, aşa cum o ştim! Avem de a face, mai curând, cu o lume de modele fără determinări, o lume de „arhetipuri", de îngeri, care abia *vestesc* lumea, ulterioară, a creaţiei vizibile. Îngerii totuşi nu sunt arhetipuri. Arhetipurile sunt o sumă de rarefieri, de proiecte diafane ale lucrurilor, caracterizate prin aceea că sunt autonome, izolate geometric pe cerul rece al universalului. Îngerii sunt vii, liberi şi în totală dependenţă de Principiul care i-a creat. Îngerii sunt slujitorii lui Dumnezeu, uneltele, „ideile" Lui. Şi nu poţi cunoaşte cu adevărat nimic din ceea ce există fără să ai acces la registrul său angelic, adică fără să te raportezi la raţiunea sa mai înaltă, la gândul dumnezeiesc care l-a întemeiat şi îl justifică. A cunoaşte îngerii lucrurilor e a cunoaşte sensul lor în economia creaţiei, amplasamentul lor în metabolismul Providenţei. După Descartes, speculaţia occidentală a pierdut – cu unele excepţii – dimensiunea angelică a lumii, fără a recupera, măcar, epura ei arhetipală. Instrumentul ei predilect a devenit *conceptul*, o abstracţiune în care viaţa e redusă la previzibilul logic. Conceptele sunt cadavre de îngeri. Iar cei care, în exerciţiul gândirii, nu văd nimic dincolo de ele practică – nu neapărat cu rea-credinţă – o formă patetică de necrofilie.[13]

13. „În vreme ce există oseminte care atestă existenţa dinozaurilor dispăruţi între timp, nu există – spun unii – o evidenţă empirică similară cu privire la îngeri. S-ar putea argumenta totuşi că, de pildă, obiectele de artă din trecut reprezentând îngeri sunt vechi

Origene atribuie îngerilor creaţia limbilor. Pentru asta, ei trebuie să fi creat mai întâi „elementele" limbilor, literele. Iar literele nu sunt doar „materia primă" a cuvintelor, ci arhetipuri ale lumii, modele originare (şi originante) ale universului vizibil. Ele derivă din Logosul începuturilor, sunt prima Lui „diversificare". După Zohar, lumea a fost creată cu ajutorul unor nume sacre, care nu erau altceva decât combinaţii de litere.[14] Literele au, în ebraică,

---

urme care dovedesc existenţa acestor fiinţe intermediare, situate undeva între viaţa sensibilă şi transcendenţă. E, în orice caz, un fapt că am pierdut capacitatea, pe care, se pare, civilizaţiile trecutului încă o aveau, de a vedea Îngerul ca fiind mai mult decât o abstracţiune, ca fiind ceva „real". Sofisticarea aparatului nostru de gândire s-a obţinut pe socoteala unui soi de „lobotomie", prin care acea parte a *psyche*-ei noastre care ne permitea să intrăm în contact direct cu îngeri „adevăraţi" a fost lichidată. Spre deosebire de unele epoci anterioare ale istoriei omeneşti, în care îngerii erau vitali pentru cultura umană prin facultatea lor de a transmuta invizibilul în vizibil şi viceversa, astăzi [...] Îngerul a murit. Rămăşiţele lui muritoare sunt semnalate de puterea enormă pe care a căpătat-o abstracţiunea raţională" (Paul Colilli, *The Angel's Corpse*, Macmillan Press Ltd., 1999, p. 3).

14. *Cf. The Wisdom of the Zohar*, antologie de texte, cu introduceri ample şi explicaţii de Isaiah Tishby, trad. engl. de David Goldstein, The Littman Library of Jewish Civilisation, Londra, Washington, 1989, vol. II, pp. 551–552, 561–567. *Cf.*, de asemenea, Knorr de Rosenroth, *Le symbolisme des lettres hébraïques* (extrase din Kabbala Denudata, Éditions Traditionnelles, Paris, 1998, Robert Ambelain, *La Kabbale pratique*, Éditions Niclaus, Paris, 1951, Jean Canteins, *La Voie des Lettres*, col. „Bibliothèque de

greacă, arabă şi latină valori numerice, ceea ce le face să participe la structura armonică a cosmosului vizibil. S-a vorbit despre un „alfabet ceresc" şi despre o „scriitură angelică".[15] Corespondenţele dintre alfabet şi zodiac[16] intersectează corespondenţele dintre îngeri şi planete. Pe acest fundal, definiţia îngerilor ca „limbaj" al lui Dumnezeu (Böhme) capătă un relief aparte. Îngerii sunt literele care susţin, ca o armătură subtilă, marea construcţie a lumii create. Ezoterismul islamic îşi reprezintă „Tronul" divin (*El-Arsh El-Muhīt*) ca pe un cerc susţinut, pe circumferinţă, de opt îngeri, şi având, în centru, Duhul (*Er-Rūh*). Patru din cei opt îngeri stau în punctele cardinale, iar ceilalţi patru în punctele intermediare. Cele opt nume sunt alcătuite din litere a căror sumă echivalează cu suma literelor alfabetului.[17]

Un neaşteptat ecou al acestui lanţ de analogii apare în ambianţa creştină din Egiptul de Sus, la hotarul dintre veacurile 3 şi 4. Se povesteşte despre Sfântul Pahomie,

---

l'Hermétisme", Albin Michel, Paris, 1981). Şi islamul vorbeşte de o creaţie a lumii pe bază de litere: Allah a pornit de la litera ba, prima manifestare a multiplului (ca dualitate) în seria alfabetică. *Cf.* René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Gallimard, Paris, 1973, cap. V: „Er-Rûh", pp. 54–55.

15. *Cf.*, spre ilustrare, Gustav Davidson, *A Dictionary of Angels, including the fallen angels*, Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1967, p. 335.

16. *Cf.* Guy Trévoux, *Lettres, chiffres et dieux*, col. „Gnose", Éditions du Rocher, Monaco, 1979, pp. 92–103.

17. *Cf.* René Guénon, *op. cit.*, cap. VI: „Note sur l'angélologie de l'alphabet arabe", pp. 62–67.

întemeietorul monahismului copt, că a hotărât să aşeze prima mânăstire din cele nouă care i se datorează într-un sat părăsit de pe malul Nilului, ca urmare a întâlnirii cu un înger. Îngerul i-a indicat locul, îngerul i-a dictat regulile vieţii cenobitice. Printre ele, una, cunoscută ca „regula îngerului", e cu totul neobişnuită : „Ea consta în împărţirea călugărilor în 24 de grupe, după cele 24 de litere ale alfabetului grec (dat fiind că limba coptă se folosea tot de alfabetul grec), de la α la ω [...]. Repartiţia pe litere trebuia să îngăduie clasificarea monahilor după aptitudinile lor intelectuale şi duhovniceşti [...]. Nu se ştiu detalii, cele mai multe dintre ele fiind cuprinse în două scrisori către urmaşi, redactate de Pahomie într-o limbă necunoscută, zisă «limba îngerului» şi, deocamdată, nedescifrată. Ştim doar, prin intermediul Sfântului Ieronim, că litera *iota* (ι), cea mai simplă şi cea mai mică din alfabet, îi desemna pe călugării oarecum nătângi şi inocenţi, în vreme ce litera *chi* (χ), cu un desen mai complex, se aplica celor cu firi dificile. Evident, nici un călugăr nu-şi cunoştea litera. Numai egumenul şi stareţii erau la curent cu acest cod."[18]

Ca şi îngerii – şi sub îndrumarea lor – călugării se identifică, aşadar, cu universul literelor. Ei sunt „alfabetul" unei lumi noi, adăpostită, deocamdată, în umbra mânăstirilor, ca pentru a exersa fraza finală pe care o vom avea de rostit în dialectul Ierusalimului ceresc.[19] Omul desăvârşit

18. Jacques Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*, col. „Signes des Temps", Arthaud, Paris, 1961, p. 112.

19. În Evanghelia după Marcu (16, 17), Iisus le spune apostolilor că „vor vorbi limbi noi".

devine literă, asceza devine scriere. În mânăstiri se rescrie istoria omului, aşa cum ar fi arătat fără episodul derapajului „gramatical" din Paradis.

Căderea îngerilor şi răul omenesc

E greu, e imposibil să ne reprezentăm cum tocmai dintre îngeri, care sunt emblema proximităţii lui Dumnezeu, au apărut demonii, aflaţi la maxima depărtare de El. Cu aceasta, intrăm în marele labirint al problemei răului.[20] E un labirint în care rătăcirea e de rigoare, ilustrând însăşi realitatea pe care încearcă să o înţeleagă. Lady Balfour avea bune motive să se roage pentru evitarea acestei rătăciri: „Păzeşte-ne, Doamne, de primejdiile subtilităţilor metafizice şi ale zadarnicelor iscodiri cu privire la obârşia răului!" Pe de altă parte, nu se poate interzice inteligenţei să se confrunte cu scandalul cotidian al unei „nereguli" ubicue, al unei malignităţi nesistematizabile. Cu condiţia, firește, să nu întârzie în „subtilităţi" inutile, să vrea, de pildă, să ştie dacă episodul căderii îngerilor a avut loc înainte de facerea lumii sau pe vremea lui Iisus Hristos, dacă demonii se pot număra, dacă pot fi recuperaţi etc. Există, în textul Scripturii, pasaje tulburătoare, care par să includă răul, sau ceea ce numim astfel, în „planificarea" divină a lumii: „Eu [Dumnezeu] întocmesc lumina şi fac întunericul. Eu dau propăşirea şi aduc

20. „Taina nelegiuirii" (*mystérion tês anomías*) o numeşte Sf. Pavel (2 Tes. 2, 7).

restriştea. Eu, Domnul, fac toate aceste lucruri" (Isaia 45, 7). Sau, şi mai explicit, în Proverbele (16, 4): „Domnul a făcut toate pentru o ţintă, chiar şi pe cel rău pentru ziua nenorocirii." Pornind de la asemenea texte, speculaţia cabalistică a încercat să demonstreze că temeiul metafizic al răului stă în chiar misterul creaţiei, că există un rău potenţial (actualizabil doar prin opţiunea pentru el a omului liber) în chiar instituirea polarităţilor originare (cer–pământ, apă–uscat, noapte–zi), respectiv în cele două aspecte definitorii ale autorităţii dumnezeieşti: iubirea şi rigoarea. „Răul" e „mâna stângă a lui Dumnezeu", funcţia lui pedepsitoare, dar justificată prin iubirea corelativă care o echilibrează. Cu alte cuvinte, e legitimă atâta rigoare câtă acoperire în iubire există pentru exercitarea ei. „Rigoarea" demonică însă e „pură": îi lipseşte ingredientul iubirii. Ea va fi anulată abia la sfârşitul timpurilor, când „nu va mai fi noapte" (Apoc. 22, 5), când minereul confuz al lumii va deveni cristal.[21]

Teza cabalistică poate fi contestată prin invocarea altor pasaje scripturare, din care rezultă fie că lumea a ieşit din mâna Creatorului „bună" (în definitiv, primul capitol al Genezei ratifică fiecare „produs" al actului creator drept „bun"), fie că răul a apărut pe paliere secunde ale lumii, prin păcatul îngerilor (2 Petru 2, 4) sau al omului. Din

21. *Cf.* Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, cap. II: „*Sitra achra*; Gut und Böse in der Kabbala", pp. 49–82.

enorma ramificație a subiectului, reţin, pentru uzul propriu şi, eventual, pentru uzul cititorului, trei teme:

1. *Delimitarea sferei păcatului de sfera corporalității.* E una din marile teme ale „demonologiei" pauline[22], afirmată fără echivoc în Efeseni 6, 12: „Căci noi n-avem de luptat împotriva cărnii şi sângelui, ci împotriva căpeteniilor, împotriva domniilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății care sunt în locurile cereşti." A cupla răul la „puterile văzduhului", a-l căuta în sus, în luminescența spiritului şi nu în „înjosirea" materiei, schimbă accentele şi suspendă rutina care marchează reflecția curentă asupra păcatului. Diavolul e Lucifer, purtătorul de lumină, „steaua dimineții", „Zburătorul". Corpul e prea simplu, prea limitat pentru a fi pe măsura infinitei sale ingeniozități. E nevoie de *punerea în scenă a corpului*, de *invadarea* lui în numele imaginației, de manipularea lui „inteligentă", pentru ca el să devină teatrul de desfăşurare al „războiului nevăzut".

---

22. Un excelent comentariu pe această temă în G. B. Caird, *Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology* (The Chancellor's Lectures for 1954 at Queen's University, Kingston Ontario), Clarendon Press, Oxford, 1956. *Cf.* şi G. H. C. Macgregor, „Principalities and Powers: The Cosmic Background of St. Paul's Thought", în *New Testament Studies*, vol. I (1954–1955), pp. 17–28., W. Manson, „Principalities and Powers: The Spiritual Background of the Work of Jesus in the Synoptic Gospels", în *Bulletin of the Studiorum Novi Testamenti Societas*, nr. I–III (New Testament Studies, vol. 8, Suppl.), Cambridge University Press, 1963, pp. 7–17.

Lăsat singur, corpul e inocent şi previzibil.[23] El tinde să-şi satisfacă nevoile cvasimecanic, pe calea cea mai scurtă, fără urmă de sofisticare. Pentru a deveni păcătos, corpul trebuie să se lase contaminat de „sublimităţi" şi, în primul rând, de suficienţă, de orgoliul propriei sale corporalităţi. Pentru a deveni păcătos, corpul are nevoie de o *filozofie a corporalităţii*, de o „idee", de cooperarea cu un înger căzut. Cu îngerul acesta trebuie dată lupta şi nu cu corpul. E un înger subtil, căci poate recurge tot atât de bine la teoria devalorizării corpului, dacă exaltarea corpului nu-i reuşeşte. Fără *duhuri* ale răutăţii nu există rele trupeşti. Răul vine asupra trupurilor „din polul plus", într-un vertiginos picaj, metaforă directă a căderii. Păcatul e un fenomen al cărui traseu e verticala. „Cazi" în păcat, urcând – într-o malefică ţâşnire „gotică" – spre principii lui, aflaţi „în locurile cereşti". Păcatul angelic este cădere. Păcatul omenesc e ridicare spre cei căzuţi, spre euforia căderii. În acest echivoc, în acest amestec de cătărare trufaşă şi cădere extatică, stă forţa păcatului. Diavolul n-ar avea acces la materia din noi dacă n-am fi decât materie. Suntem vulnerabili datorită superiorităţii noastre, datorită firii noastre „complexe". În planul superiorităţii şi al complexităţii noastre se exercită *malitia angelica*.

---

23. Nu asupra trupului se dă marele asalt demonic, nu el se află cu adevărat în pericol, ci sufletul: „Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul, dar care nu pot ucide sufletul..." (Matei 10, 28). *Cf.* şi Yves Congar: „Adevărata luptă a Bisericii nu se dă numai şi nu se dă în primul rând împotriva ispitelor cărnii, ci împotriva ispitelor spiritului. Ceea ce trebuie salvat cu orice preţ este castitatea sufletelor..." (*apud* Regamey, *op. cit.*, p. 41).

Demonologia paulină ne atrage atenţia nu asupra mizeriilor triste ale cărnii, ci asupra excesului de înaripare, asupra superbiei, asupra incapacităţii noastre de a rezista la „proba aerului". Pierderea simţului de orientare, a direcţiei, „angelismul" difuz – iată efectul intervenţiei luciferice. Vizate sunt nu neputinţele noastre, ci înzestrările noastre, facultăţile creatoare de care dispunem. Ele trebuie urgent deviate, dereglate, transformate în tot atâtea vanităţi. Aşa apar: diavolul savant (prostul uz al cunoaşterii), diavolul artist (prostul uz al fanteziei şi talentului), diavolul agitator (prostul uz al libertăţii) sau diavolul politic (prostul uz al puterii). Să nu uităm diavolul teolog (prostul uz al credinţei), despre care vorbeşte Epistola sobornicească a lui Iacov (2, 19): „Tu crezi că Dumnezeu este unul, şi bine faci; dar şi dracii cred..."

Cei care vor să rezolve marea problemă a transgresiunii printr-o mai mult sau mai puţin aspră abstinenţă corporală n-au nici o şansă fără o recalibrare a duhului propriu, fără reorganizarea radicală a vieţii spirituale. Decisive sunt o nouă aşezare interioară, un amplu efort metanoietic, o asceză bine supravegheată la nivelul gândirii. E mult mai greu să gândeşti consecvent, să gândeşti împotriva locului comun de primă instanţă *sau să te abţii să gândeşti* (nici măcar ultimul dintre idioţi nu se poate abţine, din păcate, să gândească!), decât să te abţii de la carne şi băutură. Aşa se explică enorma dificultate a feluritelor exerciţii de concentrare propuse de înţelepciunea orientală şi extrem-orientală. Ele sunt destinate să controleze zborul dezordonat al gândurilor, vitalitatea lor

„luciferică", obligându-le la tăcere. Excesul de „aer", de febrilitate atmosferică, e corectat prin *vid*.

Păcatul înțeles ca o formă de *destrupare vicioasă*, ca o relație cu corpul pervertită prin iluzii zămislite și întreținute în afara lui, este, așadar, forma omenească a păcatului: ea duce, *in extremis*, la *pierderea (vinovată) a corpului*. Invers, îngerii căzuți alunecă, într-un chip chinuitor pentru ei, spre corporalitate. Ei se trezesc „legați" de o materie (focul de pildă) care nu le mai îngăduie jocul de artificii al exaltării, zborul capricios, delirul nelimitat. Întruparea, pe care Dumnezeu o asumă sacrificial, e resimțită de „puterile văzduhului" ca o pedeapsă. Grigorie Sinaitul descrie consecințele acestei pedepse într-o pagină antologică: „Fiind odinioară și ei minți și căzând din nematerialitatea și subțirimea lor, a dobândit fiecare o oarecare grosime materială, primind un trup potrivit cu rostul și cu lucrarea sa [...]. Astfel unele duhuri sunt materiale, greoaie, greu de potolit, mânioase și răzbunătoare, ca niște fiare mâncătoare de trupuri, cu guri căscate spre plăcere și voluptate, ca niște câini care ling sânge și se hrănesc cu putreziciuni ce duhnesc. Ele au drept locuință și desfătare iubită trupurile groase și materiale. Altele sunt desfrânate și băloase, ca niște lipitori din mocirla poftei, ca niște broaște și șerpi, preschimbându-se uneori și în pești și târându-se spre sărătura plăcerii desfrânate, care este bucuria lor. Plutind în oceanul băuturii ca unele ce sunt lunecoase prin fire și se bucură de umezeala plăcerilor neraționale, ridică în suflete pururi valuri de gânduri, de întinăciuni și de furtuni. Altele iarăși sunt ușoare și subțiri, ca niște duhuri aeriene. Ele suflă

în partea contemplativă a sufletului, aducând în ea vânturi puternice şi năluciri. Uneori iau şi chipuri de păsări sau de îngeri, ca să amăgească sufletul."[24]

2. *Patologia statutului creatural, sau despre creatura necreatoare.* A fi creat – spune teologia – e a fi doar pe jumătate. Ţi se dă un *chip*, dar ţi se cere să obţii ceva în plus: *asemănarea* cu modelul de care perechea originară s-a îndepărtat. Nu poţi rămâne cu ceea ce ţi-e dat, nu poţi îngropa talantul primit. Datul (mai exact „darul", *die Gabe*) îţi este prilej, sarcină (*Aufgabe*), punct de pornire pentru o continuare *liberă* a modelării de sine. Eşti ceea ce ştii să-ţi adaugi. Creaţiei prime, provocate de iniţiativa divină, trebuie să-i adaugi o *creatio secunda*, care valorifică propria ta iniţiativă. Creatura, ar spune Noica, e o „închidere ce se deschide" spre propria ei desăvârşire. În jurul fiinţei tale *reale* se află haloul dens al fiinţei tale *potenţiale* şi nu te poţi socoti „întreg" dacă nu onorezi „spaţiul de creştere" de care dispui prin har. (Îngerul nu e altceva decât semnalarea personalizată a acestui spaţiu de creştere.) Creatura e îndemnată, prin urmare, să fie creatoare, să lucreze asupra sa, să continue, creator, proiectul pe care îl întruchipează. Creatura e invitată de Creator la parteneriat, la co-autorlâc. În alţi termeni, vom spune că perfecţiunea revine creaturii nu ca un „gata făcut", ca un *dat* obţinut o dată cu viaţa, ci ca un *orizont*, ca o cale.

---

24. *Filocalia*, vol. VII, pp. 143–144. Isaac Sirul vorbeşte şi el despre demonii care, fiind „mai groşi" decât îngerii şi decât sufletele omeneşti, „nu văd" în spaţiul rezervat lor (*Filocalia*, vol. X, ed. cit., p. 343).

Ei bine, îngerii cad pentru că, luând perfecțiunea proprie ca pe un dat, o pierd ca orizont. Căderea îngerilor e un refuz al statutului creatural. Ei se cred *încheiați*, ajunși pe măsura Tatălui, binecuvântați, *ab initio*, cu o desăvârșire fără rest. Îngerii cad în măsura în care refuză să-și satureze spațiul de creștere, blocându-se în propria lor limită. Ei refuză să se împlinească, sau, în cel mai bun caz, vor s-o facă pe cont propriu, fără referința dumnezeiască. Boala demonică prin excelență este *fascinația de sine*. Ființa creaturală, care e, prin definiție, contingentă, se ia, iresponsabil, drept ființă necesară, uitând că nu există decât prin delegație. Ea își refuză creativitatea, se instituie ca centru legitim al lumii și, din acel moment, devine opacă. Contactul cu Principiul se rupe (*non serviam*!), ceea ce duce la pierderea înțelegerii pentru rostul propriu, ca și la degradarea raportului cu celelalte creaturi.

Inutil să o spunem, când vorbim de „spațiu de creștere" nu avem în vedere neapărat o mișcare de amplificare. „Creșterea" se obține frecvent prin împuținare, prin sacrificiu, prin asumarea unei funcțiuni *slujitoare*, tocmai aceea pe care natura demonică o exclude. Demonii ratează condiția intervalului: ei cad în sus, identificându-se, iluzoriu, cu Dumnezeu, sau cad în jos, amestecându-se cu fețele oamenilor (Geneza 6, 1–4). Absorbiți de extreme, ei sunt o parabolă a dislocării, a conflictului cu propria natură. Același lucru se poate spune, firește, despre toți oamenii care evoluează pe o orbită centrifugală și care, privind în sus, nu văd altceva decât imaginea distorsionată a eului propriu.

3. *Deriva discernământului.* Textul biblic descrie păcatul originar ca pe o defecțiune în domeniul cunoașterii binelui și răului (Geneza 2, 17). Mai precis, e vorba de primejdia de a asuma o *competență ilegitimă*, într-o materie rezervată lui Dumnezeu. Pentru a deosebi binele de rău cu finețea necesară, de la înălțimea optimă, fără pripa judecării semenilor și fără orgolii absolutiste, e nevoie de o perspectivă la care ființa creată nu are acces. Or, tocmai distincția aceasta subtilisimă dintre bine și rău, o distincție hiperdelicată metafizic, etic și epistemologic, a ajuns, datorită transgresiunii străvechi, să fie un instrument de utilitate curentă. Manevrăm, cu o nonșalanță nepermisă, criterii inefabile. Credem cu toții că știm – pentru noi, ca și pentru alții – ce e bine și ce e rău și nu ezităm să operăm clasificări, discriminări sentențioase, excomunicări de tot felul. Graba de a condamna, disjuncția nemiloasă între alb și negru, între ce se cade și ce nu, între cumințenie și sminteală – iată ceea ce interdicția dintâi voia să disciplineze și să nuanțeze. Nu discernământul îi era refuzat omului, ci discernământul isteric, simplificator, care face să curgă sânge. Trebuie reflectat mai atent asupra acestui aspect esențial al păcatului care este *abuzul geometric*, instrumentalizarea unei dihotomii monotone și nedrepte. Deosebirea dintre bine și rău nu se percepe în mod adecvat decât prin considerarea *în simultaneitate* a ansamblului cosmic. E evident că nu acesta e unghiul în care se situează omul. El aude note distincte, fără intuiția melodiei, vede mari pete de culoare fără intuiția semitonurilor, zboară razant peste un peisaj care nu se descoperă decât planării la mare înălțime. Păcatul originar e

o eroare de amplasament. O ființă pământească își arogă altitudini boreale și decide să sistematizeze nelimitatul. Ea uzurpează, astfel, prin judecata ei parohială, o autoritate care îi lipsește și crede că poate impune reguli libertății lui Dumnezeu.

Martirajul îngerului păzitor

Martirajul e acceptarea unei suferințe nemeritate. La oameni, suferința se explică prin greșeala protopărinților. Suferința îngerilor este însă ireductibilă; e o suferință fără de păcat, imaculată, pe măsura strălucirii lor suprafirești. Nu toți Părinții acceptă totuși că îngerii sunt capabili de suferință. Nepătimitori prin definiție, angajați conștiincios în împlinirea voinței lui Dumnezeu, ei n-ar fi îndrituiți la reacții sentimentale, n-ar fi capabili de bucurie și de tristețe. Cum poate nepătimirea să devină compătimire? Scriptura și practica liturgică a Bisericii nu confirmă totuși această viziune arctică asupra ierarhiilor îngerești[25]. Îngerii participă intens la tulburările vieții noastre lăuntrice, sunt „pedepsiți", după modelul „dreptului pedepsit" întruchipat de Iov, să ne însoțească în toate umbroasele noastre peripeții lumești. Îngerul păzitor e răstignit zilnic pe netrebnicia celui păzit. Fiecare dintre greșelile noastre curente are, prin intermediul lui, un ecou cosmic, astfel încât cel mai neînsemnat derapaj se amplifică vertiginos, atingând, în cele din urmă, Fața Tatălui. În mai multe rugăciuni creștine se exprimă dramatic această realitate.

---

25. Vezi *supra*, partea I, cap. III, pp. 78–120.

Canonul îngerului Păzitor (Cântarea a 3-a) îl face pe cel ce se roagă să se adreseze astfel protectorului său: „Ziua şi noaptea, cu faptele mele cele rele, te amărăsc şi te scârbesc şi te întărât." Iar lista faptelor noastre rele nu e decât un inventar banal al comportamentului nostru cotidian. Inventarul acesta e, totodată, inventarul suferinţelor îngereşti, suma contrarierilor pe care însoţitorul din cer trebuie să le asume în exerciţiul providenţial al însoţirii. Iată un fragment semnificativ dintr-o rugăciune către Duhul Sfânt: „...iartă-mi mie, nevrednicului, toate câte am greşit Ţie astăzi ca un om, şi nu numai ca un om, ci şi mai rău decât dobitocul: păcatele mele cele de voie şi cele fără de voie, cele ştiute şi cele neştiute, care sunt din tinereţe şi din obiceiul cel rău şi care sunt din voia cea slobodă şi din lene; ori de m-am jurat cu numele Tău, ori de l-am hulit în gândul meu, sau pe cineva am ocărât, sau pe cineva am clevetit în mânia mea, sau am scârbit, sau de ceva m-am mâniat, sau am minţit, sau fără de vreme am adormit, sau vreun sărac a venit la mine şi nu l-am socotit, sau pe fratele meu l-am scârbit, sau m-am sfădit, sau pe cineva am osândit, sau m-am mărit, sau m-am trufit, sau, stând în rugăciune, mintea mea s-a îngrijit de vicleniile acestei lumi, sau răzvrătire am cugetat, sau prea m-am săturat, sau m-am îmbătat, sau nebuneşte am râs, sau ceva rău am cugetat, sau frumuseţe străină am văzut şi cu dânsa mi-am rănit inima, sau ce nu se cuvine am grăit, sau de păcatul fratelui meu am râs, sau de rugăciune nu m-am îngrijit, sau altceva rău am făcut şi nu-mi aduc aminte; că acestea toate şi mai mari decât acestea am făcut..." În rezumat, cam aşa arată materia pe

care o are de digerat îngerul în comerțul său neîncetat cu noi. Credinciosului nu i se cere însă convertirea responsabilității și a unei lucide evaluări de sine în teroare cotidiană și nevroză. El nu trebuie să subaprecieze capacitatea supranaturală a îngerului său de a îndura totul și de a dizolva tone de fapte rele în câte un miligram de bună-intenție și de căință. Totul e să nu pierzi contactul, să nu-ți iei ochii de la martirul înaripat care îți stă, nevăzut, alături, și care va mărturisi pentru tine, în favoarea ta, la Judecata finală. Totul e să știi să te rogi și să vrei s-o faci: „Îngerule cel sfânt al lui Hristos, către tine cad și mă rog, păzitorul meu cel sfânt, care ești dat mie de la Sfântul Botez spre păzirea sufletului și a păcătosului meu trup. Iar eu, cu lenea mea și cu obiceiurile mele cele rele, am mâniat prea curată lumina ta și te-am izgonit de la mine prin toate lucrurile cele de ruşine: cu minciunile, cu clevetirile, cu pizma, cu osândirea, cu trufia, cu neplecarea, cu neiubirea de frați și cu ținerea de minte a răului, cu iubirea de argint, cu desfrânarea, cu mânia, cu scumpetea, cu mâncarea cea fără de saț, cu beția, cu multa vorbire, cu gândurile cele rele și viclene, cu obiceiurile cele rele și cu aprinderea spre desfrânare, având osebită voire spre toată pofta cea trupească. O, reavoire a mea, pe care nici dobitoacele cele necuvântătoare nu o au! Dar cum vei putea să cauți spre mine sau să te apropii de mine, cel necurat? Sau cu ce ochi, îngerule al lui Hristos, vei căuta spre mine, cel ce m-am încurcat așa de rău în lucrurile cele întinate? Sau cum voi putea să-mi cer iertare pentru faptele mele cele amare, rele și viclene, în care cad în toate zilele și nopțile și în tot ceasul?“

Relația cu Dumnezeu e, întotdeauna, în textul Scripturii, îmbibată de senzualitate. Nici o uscăciune abstractă, nici un sentimentalism umid. Contactul e necomplezent, aproape pragmatic, valorificând abundent plenitudinea simțurilor. Întreaga simbolistică a jertfei e legată de gust și miros. „...Să nu lași să lipsească niciodată de pe darurile tale de mâncare sarea, care este semnul legământului Dumnezeului tău..." (Leviticul 2, 13). Porunca aceasta are un viguros ecou în Noul Testament: „Pentru că fiecare om va fi sărat cu foc, și orice jertfă va fi sărată cu sare. Sarea este bună; dar dacă sarea își pierde puterea de a săra, cu ce îi veți da înapoi puterea aceasta? Să aveți sare în voi înșivă și să trăiți în pace unii cu alții" (Marcu 9, 49–50; *cf.* și Luca 14, 34). Ne putem reprezenta Judecata din Urmă ca pe o „degustare" exigentă a sufletelor noastre: „ne dăm sufletul" și, odată cu el, livrăm papilelor divine gustul destinului nostru pământesc, „sarea", mai mult sau mai puțin bine dozată a vieții noastre. Ni se cere, așadar, să facem dovada „sapienței" noastre, să fim gustoși, să oferim Creatorului argumentul unei „rețete" reușite. Cine n-are gust bun, cine n-are sare, urmează să fie „scuipat" din Suprema Gură. O demnitate aparte are, de asemenea, simțul olfactiv. Jertfitorul se străduiește să ofere o jertfă cu „miros plăcut Domnului", iar un eventual eșec poate avea consecințe dramatice, ca în povestea despre Abel și Cain. Ca limbaj, ca formă de comunicare între Dumnezeu și oameni, mirosul jertfei e administrat de mesagerii

cereşti. Ei aduc dinaintea Tronului dumnezeiesc bunele miresme ale rugăciunilor, faptelor şi slujbelor bisericeşti. „Apoi a venit un alt înger, care s-a oprit în faţa altarului, cu o cădelniţă de aur. I s-a dat tămâie multă, ca s-o aducă, împreună cu rugăciunile tuturor sfinţilor, pe altarul de aur, care este înaintea scaunului de domnie. Fumul de tămâie s-a ridicat din mâna îngerului înaintea lui Dumnezeu, împreună cu rugăciunile sfinţilor" (Apoc. 8, 3–4). Îngerii poartă spre cerul Judecăţii, ca pe un fum chintesenţial, aroma umanităţii şi a lumii. Şi tot ce ni se cere e să nu punem „în mâna" lor o miasmă dezgustătoare. Ni se cere să nu fim urât mirositori, amari, acri şi nesăraţi. Să ne îngrijim ca, la urmă, să fim o hrană plăcută Domnului...

Grigorie cel Mare compară, la un moment dat, triada „îngeri–sfinţi–fecioare" cu triada simetrică „flori–verdeaţă–miresme".[26] În varianta noastră „îmbunătăţită", suntem o pajişte pe care Dumnezeu o adulmecă şi o paşte.

Intelectul ca înger

...angelus dicitur intellectus et mens, quia tota eius cognitio est intellectualis; cognitio autem animae partim est intellectualis, et partim sensitiva – spune Toma d'Aquino.[27]

---

26. *Apud* Kurz, *op. cit.*, pp. 124–125.

27. *Summa*, quaestio 54, articulus III, ad primum: „...îngerului i se spune intelect sau minte, căci întreaga sa cunoaştere este intelectuală; pe când cunoaşterea cu sufletul e în parte intelectuală, în parte sensibilă."

Ni se semnalează, astfel, deosebirea esențială dintre cunoaşterea îngerească şi cea a omului, respectiv dintre un tip de cunoaştere care nu e grevată de balastul corpului şi cunoaşterea „în corp", cunoaşterea la care poate aspira o ființă instalată în materie. E greu să ne reprezentăm, ca exponenți ai condiției umane, cum e să nu ai corp şi ce consecințe ar putea avea o asemenea situație pentru demersul nostru cognitiv. Mai întâi, odată cu anularea organelor de simț, ar dispărea întreaga rubrică a senzațiilor, percepțiilor şi reprezentărilor. „Substanța" gândirii nu s-ar mai recolta din lumea sensibilă, ci „direct" din registrul „speciilor inteligibile". Cu alte cuvinte, gândirea n-ar mai fi condiționată de existența unui depozit de *percepții*, ci de simpla orientare a *atenției*, aşadar de o decizie mentală. Înțelegerea n-ar mai avea nevoie de ocolul senzitivității, n-ar mai proceda inductiv, ci ar plonja în zona temeiurilor, a *surselor* universului sensibil, surse cu care, de altfel, e în raport de consubstanțialitate. Aşa stând lucrurile, cunoaşterea ar înceta să mai fie dialogul unui „subiect" investigator cu un „obiect" al investigației, pentru a se defini ca o întâlnire a intelectului cu el însuşi. Informația n-ar mai fi rezultatul unui proces de *învățare*, de acumulare răbdătoare, ci expresia faptului de *a şti*, în absența oricărui travaliu pregătitor. Tot ce e, de obicei, progresie treptată de la senzație la idee, raționament trudnic, pândit mereu de riscul erorii, ar fi înlocuit de spontaneitate intuitivă şi garantată, de iluminare instantanee. Fluxul cognitiv ar fi „natural" şi continuu. Alternanța somn–veghe la care obligă ritmurile trupeşti, oboseala, efectul colateral al umorilor, al chimiei fiziologice,

determinările spațio-temporale, dependența drastică de condiționări exterioare, toate acestea ar intra brusc în suspensie. Am avea acces la efecte, nu pentru că am cunoaşte cauzele, ci pentru că am trăi în „mediul" cauzelor, am fi una cu originile manifestării cosmice. Altfel spus, n-am mai căuta cauzele *în acelaşi plan* cu efectele, ci le-am identifica în teritoriul lor de obârşie, acolo unde se află cauza cauzelor. Cunoaşterea noastră ar fi simplă, etern diurnă, liberă, impregnată de grația însăşi a „Duhului" care bate încotro vrea. Aşa este cunoaşterea îngerilor. Aşa este şi cunoaşterea omenească, ori de câte ori ea reuşeşte să se mişte pe cerul pur al intuiției intelectuale, fără referință la fragmentele în derivă ale senzoriului. Dar îngerii pot atinge această performanță feriți de primejdia derutei, de spectrul pierderii controlului şi a reperelor unei intelecțiuni corecte, în vreme ce oamenii care se rup de senzoriu sunt o pradă uşoară pentru deriva luciferică, pentru dezorientare şi sminteală. De aceea, limita cunoaşterii omeneşti (faptul de a fi ancorată în sensibil) este, deocamdată, în chip providențial, şi igiena ei protectoare. E însă un fapt că, pentru regnul uman, cunoaşterea, „amestecată" cum e, indirectă, poluată de toxinele corporalității, e structural cuplată la ideea de „pericol", acel pericol pe care îl invocă, în Rai, Demiurgul, dinaintea perechii originare. E vorba totuşi de un pericol fermecător, plin de provocatoare răsplăți. Limita e creatoare de surplus cognitiv. Oamenii pot experimenta, fulgurant şi cu riscuri, intelecția angelică, în vreme ce îngerii n-au cum acoperi experiența senzației. Tocmai de aceea, îngerul şi omul sunt polii predestinați ai unei simbioze necesare.

Prin înger, omul se descoperă ca intelect pur, prin om, îngerul aproximează miresmele relativului şi ale senzitivităţii.

Intelectul este, prin urmare, dimensiunea angelică a omului, partea noastră de înger: *...ea quae sunt in intellectu nostro sunt similiora angelo, quam ea quae sunt in phantasia; cum haec sint intellecta in actu, illa vero in potentia tantum.*[28] Dar despre această intersecţie stranie între inteligenţa omenească şi cea a îngerilor nimeni n-a vorbit cu mai multă îndrăzneală decât Johannes Scotus Eriugena, cu patru veacuri înaintea lui Toma.[29] Traducător în latină al lui Dionisie Areopagitul, teologul de obârşie irlandeză consideră activitatea intelectuală a omului drept o formă de existenţă a îngerului. Când gândim liberi de imixtiunea inerţiei trupeşti şi de aceea a fluidităţilor animice, gândim ca îngerii, mai exact îngerii sunt aceia care gândesc în noi. Dar nu e vorba, aici, numai de o *modalitate* a gândirii, ci şi de *obiectul* ei. A gândi lucruri care nu sunt de natură corporală sau sufletească e a da gândirii un obiect care e de acelaşi fel cu ea însăşi. Metafizicianul, teologul sau credinciosul care reflectează asupra îngerilor oferă, prin urmare, intelectului o hrană speculativă pe măsura lui. Gândul la înger face ca îngerul să se nască în spaţiul

---

28. *Summa*, quaestio 57, articulus IV, 3: „Cele ce se află în intelectul nostru seamănă mai mult cu îngerul decât cele ce se află în reprezentările noastre: căci cele dintâi sunt cunoscute în chip actual, pe când celelalte – doar potenţial."

29. Cele ce urmează folosesc traducerea şi comentariile lui Wolf-Ulrich Klünker, *Johannes Scotus Eriugena, Denken im Gespräch mit dem Engel*, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1988, mai ales pp. 150–204.

gândirii, tot astfel cum gândul la om face ca omul să prindă contur în spațiul existenței angelice. Omul și îngerul trec unul într-altul *per reciprocam cognitionem*: omul devine înger și îngerul devine om prin simplul fapt că se reflectă unul într-altul. Prin comuna lor participare la metabolismul intelectului, cele două entități devin una (*angelica essentia in humana et humana in angelica constitutam*), mai exact, îngerul se manifestă în om *per intellectum angeli*, iar omul se manifestă ca înger *per intellectum hominis*. Asta pentru că, în fapt, nu există decât un singur intelect, și pentru că stă în firea intelectului să se identifice cu esența intelecțiunii sale. Devii ceea ce iei în vizorul gândirii tale. Te identifici cu ceea ce contempli: *Qui enim pure intelligit, in eo, quod intelligit, fit.*[30] S-ar spune că meditația noastră despre ierarhiile cerești este unul din modurile lor de a fi. Ființa angelică se potențează prin cunoașterea omului, după cum ființa umană se potențează prin cunoașterea angelică. Sau: când reflectăm asupra îngerului ilustrăm însăși esența sa, respectiv reflexia noastră devine totuna cu esența spirituală a îngerului. În termenii lui Wolf-Ulrich Klünker, „același act de cunoaștere poate fi văzut și ca naștere a îngerului în om, și ca existență a omului în înger"[31]. Evident, accentul pus pe corelația intimă dintre cele două naturi (cea omenească și cea îngerească) implică primejdia unei suspendări a identității

30. *Cf.* Johannes Scotus Eriugena, *De divisione naturae*, IV, 9, în Migne, *PL*, 122, col. 779 D–780 D. *Cf.* și col. 783A, pentru tema *reciprocus intellectus*.

31. *Op. cit.*, p. 167.

îngereşti, transformarea ei într-o realitate logică sau psihologică. Dacă îngerul e însuşi actul intelectual prin care el se prezintă conştiinţei mele, dacă îngerul e „înfiinţat", instituit, prin orientarea mea către el, atunci ce rămâne din existenţa lui autonomă, ce este îngerul „în sine"? Întrebarea este superfluă. Sigur că îngerul nu e un epifenomen al gândirii mele. Dar „în sine"-le lui nu e la îndemâna capacităţilor mele de definiţie. Cel care defineşte, spune Eriugena, trebuie să fie mai cuprinzător decât obiectul definit.[32] Nu am, prin urmare, nici o şansă în încercarea mea de a defini ceva care mă depăşeşte. Îngerul însuşi nu se poate cuprinde pe sine, căci nu poate fi simultan el însuşi şi o instanţă mai înaltă decât el. Dacă cineva poate cu adevărat să definească îngerul „în sine" (ca şi omul „în sine"), acesta e numai Creatorul lor şi al tuturor. Fiinţei create nu-i rămâne, în acest caz, decât să se declare mulţumită cu o cunoaştere limitată, cu ceea ce fiinţa îngerului poate fi nu „în sine", ci pentru ea, pentru limitele ei cognitive. Iar pentru ea, pentru fiinţa creată, îngerul e tipul de energie care se manifestă în întreprinderile intelectului pur. Fiinţa creată nu poate recunoaşte îngerul decât în ceea ce ea are în comun cu el, adică în intelect. În întruchiparea sa omenească, intelectul e un înger, dotat însă cu simţuri, aşadar cu fizicalitate. Intelectul omenesc e intelect angelic adumbrit de trup. La răstimpuri, în condiţii excepţionale, lestul trupesc poate fi însă abandonat. Eriugena interpretează „răpirea" Sf. Pavel în „al treilea cer" (2 Corinteni 12, 2) drept un acces fulgurant

32. *De divisione...*, I, 43, în Migne, *PL*, 122, 484 D–485 B.

la „cel de-al treilea cer al naturii noastre" care este intelectul şi care e identic cu Logosul dumnezeiesc: un „teritoriu" liber de „fantasmele" lumii sensibile, liber de constrângerile numelor şi formelor curente, un „habitus", un dispozitiv adecvat cunoaşterii netulburate de contingenţe.

Intelect celest şi corporalitate terestră, omul e simultan în armonie şi în contradicţie cu lumea îngerilor. Într-o însemnare marginală la manuscrisul din secolul al IX-lea al principalei sale lucrări, Eriugena notează: *Affirmatio enim hominis negatio est angeli, negatio vero hominis affirmatio est angeli et vicissim.*[33] Klünker preferă să traducă *negatio* prin *Aufhebung* (în sens hegelian): suspendare, punere în paranteză, excludere. Îngerul şi omul sunt imaginile alternative ale aceleiaşi realităţi, niciodată captabile deodată, în aceeaşi lumină: dacă pui în lumină îngerul, omul cade în întuneric, intră în suspensie; dacă pui în lumină omul, îngerul e cel care se întunecă. Unul e faţa nevăzută a celuilalt: revers, contrapunct, geamăn.

Ar mai fi de văzut în ce măsură poate omul cu adevărat să gândească fără suport senzorial: câtă realitate are pentru el exerciţiul intelectului pur, dat fiind că răpirea la ceruri nu e totuşi o experienţă comună? Sugestia oferită, ca răspuns, de Eriugena aduce în discuţie matematica şi figurile

33. „Afirmarea omului este negarea îngerului, iar negarea omului este afirmarea îngerului şi invers." *Cf.* Ludwig Traube, „Autographa des Iohannes Scotus" (*Paleographische Forschungen V*), ed. Von E. K. Rand, în *Abhandlungen der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse*, XXVII (1912), p. 10. Comentarii în W.-U. Klünker, *op. cit.*, pp. 162–172.

geometrice. În *Expositiones super Ierarhiam Caelestem*, un comentariu la lucrarea lui Dionisie Areopagitul, găsim o frază destul de misterioasă: contemplând, spune teologul, triada îngeri–arhangheli–începătorii (arhei), contemplăm un cub perfect (*perfectissimus cubus*).[34] Câteva observații se impun: mai întâi, paralelismul dintre frumusețea proporțiilor existentă în geometria cubului și perfecțiunea muzicală a raporturilor dintre ierarhii. Apoi, faptul că intelectul omenesc poate construi și contempla realități care nu există în natură. De unde avem, în definitiv, conceptul cubului, fără a-l fi putut extrage vreodată din repertoriul percepției? Să observăm că nu e vorba, în acest caz, de o abstracțiune. Nu e vorba de idei, scheme mentale, fantezii nereprezentabile. Cubul poate *deveni* sensibil, îl putem vedea, fără a-l fi perceput. „A vedea un cub" nu e o metaforă din specia „a vedea idei". Copiii se joacă cu cuburile, după cum orice elev de liceu a văzut, la orele de geometrie, cuburi. Avem de a face, prin urmare, cu un obiect care, fără a fi, în sine, vizibil, conține latența vizualizării sale: îl putem reproduce, îi putem da un corp, pornind de la existența lui mentală, sprijinită pe un calcul al proporțiilor. Raportul dintre cubul „perceput" de intelect și cubul materializat cu care lucrează preșcolarul, geometrul sau arhitectul se regăsește în raportul dintre „corpul spiritual" (*caro spiritualis*, „corpul slavei") al omului înviat și corpul lui fizic. Cu alte cuvinte, tot astfel cum cubul concret își are temeiul în realitatea suprasenzorială a cubului nevăzut,

34. *Cf.* Migne, *Patrologia Latina*, 122, col. 126 ff.

lumea fizică îşi are temeiul („modelul") în nevăzutul cauzelor spirituale. Necorporalul are, prin definiţie, resurse pentru a se corporeifica, pentru a fi cauză a propriei sale „întrupări". Aşa se poate înţelege „recoagularea" trupurilor la Judecata de Apoi, şi capacitatea îngerilor de a apărea „în corp". Învierea finală şi angelofaniile au, s-ar zice, un principiu comun: principiul cubului care poate deveni sensibil, respectiv principiul existenţei virtuale care se poate oricând manifesta...

„Omul universal"

Dacă intelectul e partea noastră de înger, atunci reflexia noastră despre îngeri e, totodată, o reflexie despre condiţia noastră intelectuală, despre posibilităţile şi perspectivele ei. Istoria angelologiei e, prin urmare, o istorie a metabolismului nostru mental, o poveste despre evoluţia (sau involuţia?) modului nostru de a gândi.

Angelicitatea pare să fie statutul de optimă funcţionare a intelectului. Deocamdată, limitat de fizicalitate, intelectul uman e o facultate condamnată la intermitenţă. Nu poate gândi asupra „văzutelor" decât din imediata lor vecinătate, şi nu poate gândi asupra „nevăzutelor" decât tot din unghiul celor văzute, „în oglindă şi în ghicitură", aşa cum o face credinţa. Excepţiile (de tipul raptului paulin) confirmă regula. E de presupus (şi de sperat) ca, la un moment dat, ceea ce livrează, astăzi, cunoaşterea „slabă" a credinţei (înţeleasă ca simplă *Für-Wahr-Halten*, ca „a credita ceva drept adevărat") să fie livrat de cunoaşterea „tare" a unui intelect ajuns în condiţia intelectului

îngeresc, scutit, adică, de heteronomii inhibitorii. de tot ceea ce poate stânjeni dinamica sa esențială (*essentialis motus intellectualis*). Pornind de aici, am putea fi de acord cu formularea lui Klünker, potrivit căreia îngerii reprezintă „o orientare viitoare, o deschidere evolutivă a activității spirituale omenești"[35]. Neajunsul unei astfel de formulări constă însă în subînțelesul ei diacronic. Din perspectivă metafizică, ceea ce ne interesează nu este orizontul mai mult sau mai puțin utopic al unei umanități ajunse, în ansamblul ei, pe treapta îngerilor, ci posibilitatea dată fiecărui individ de a atinge suprema performanță existențială și epistemologică, accesul potențial al omului individual la „al treilea cer", adică la o formă de cunoaștere supra-individuală. În această privință, definiția dată ierarhiilor spirituale de René Guénon ni se pare adecvată: „...prin «ierarhii spirituale» nu putem înțelege, la drept vorbind, altceva decât ansamblul acelor stări ale ființei care sunt superioare individualității umane, mai ales cele informale și supra-individuale, stări pe care, de altfel, trebuie să le concepem ca fiind realizabile pornind de la starea umană, și aceasta chiar în timpul existenței sale corporale și terestre."[36]

---

35. *...eine Entwicklungsaufgabe und -ausrichtung menschlicher Geistestätigkeit* (*op. cit.*, p. 177).

36. René Guénon, *Les états multiples de l'être*, Les Éditions Véga, Paris, 1932, p. 102. Singura „corectură" pe care ne-o îngăduim, de fapt o precizare terminologică, se referă la cuvântul „informal". Guénon vorbește și în alte locuri de „manifestări informale", iar guenonizanții preiau euforic termenul, fără discernământ. Dacă se adoptă vocabularul scolastic – ceea ce Guénon

Ne aflăm dinaintea unei *antropologii a posibilului*, cu obârşii străvechi şi ramificate în toate zările simbolismului religios. Individul uman e o ipostază episodică dintr-un spectru ontic care îl include şi îl depăşeşte. Stă în puterile sale să se reverse peste toate palierele acestui spectru, să „satureze" întreaga scară a posibilităţilor care alcătuiesc Fiinţa totală. *Vocaţia totalizatoare* derivă din postura centrală a omului în arhitectura lumii create. El e apogeul creaţiei şi ultima ei expresie: încununare, rezumat şi concluzie. (Sfinţii Părinţi interpretează adesea faptul că omul

---

face adesea – expresia „manifestare informală" este contradictorie. „Forma" este „esenţa" oricărui existent. E „actul" care modelează şi, prin aceasta, „înfiinţează" orice „potenţă" (aşa cum sufletul „in-formează" trupul). Dumnezeu însuşi e, în această accepţiune, „act pur", „formă" absolută, căci e singura „Fiinţă" aflată cu totul în afara „materiei" (înţeleasă ca „potenţă"). În acest context, a spune că ceva din ordinea creată e „informal" echivalează cu a spune că îi lipseşte raţiunea de a fi. Toma d'Aquino, demonstrând că îngerii sunt imateriali, admite totuşi că ei sunt „compuşi" dintr-un *quo est* şi un *quod est*, în care *quod est* e echivalent cu „forma" (*Summa...*, quaestio 50, articulus II, ad tertium). Or, pentru Guénon, „informal" înseamnă, aici, altceva: supra-individual, liber de orice determinare, situat dincolo de „nume şi formă" (scrt. *nāma-rūpa*), aşa cum este yoghinul „eliberat" încă din timpul vieţii (*jīvan-mukti, videha-mukti*). „Informal" înseamnă deci „necondiţionat", *trans-formal*, în afara lui *morphé*, dar nu a lui *eidos*. Referinţa lui Guénon pentru „formă" nu e scolastică, ci fie strict geometrică (vezi invocarea definiţiei lui Matgioi, după care „forma" înseamnă „contur", Guénon, *op. cit.*, p. 96, n. 1), fie hindusă (*cf. Le Symbolisme de la Croix*, 1931, cap. II şi III, şi *L'Homme et son devenir selon Vedanta*, 1925, cap. XXII–XXIV).

e actul final al Facerii în termeni retorici: el este încheierea „discursului" sacru inaugural, reluarea concentrată în plan microcosmic a bogăției macrocosmice.) În om se află, așadar, deschideri vertiginoase spre toate celelalte niveluri ale manifestării, ba chiar și spre vidul seminal al non-manifestării. Idealmente, omul se identifică, în măsura în care își „realizează" integral posibilitățile, cu Prototipul însuși al lumii și cu Principiul ei. Treapta angelică e una din „identitățile" potențiale ale ascensiunii spre „Identitatea Supremă", unul din „stadiile" urcușului spre „Omul universal", adică spre maxima amplitudine și extensie a omului, dincolo de determinările sale individuale. Predicația creștină semnalează posibilul acestui urcuș invocând intervalul dintre „primul Adam" și „al doilea Adam". „Omul dintâi este din pământ, pământesc, omul al doilea este din cer" (1 Corinteni 15, 45–49). „Campionii" acestui traseu „merg din putere în putere și se înfățișează înaintea lui Dumnezeu..." (Psalm 84, 7). Modelul lor, „figura" fondatoare a „înălțării" este Logosul însuși, care reactualizează aptitudinea ascensională a fiecăruia, prin exemplarul său sacrificiu coborâtor. „Omul universal" e „Fiul Omului" care se răstignește pe crucea lumii pentru a o reorienta anagogic. Dacă treptele lumii manifestate se pot parcurge de sus în jos, ele se pot parcurge și de jos în sus, într-un efort vertical, asistat de chiar „regenții" acestor trepte.[37] Prin dinamismul său de-a lungul acestui

37. Versiuni ale „Omului universal" se găsesc și în afara creștinismului. *Adam Qadmon* în Cabala, „regele" (*Wang*) în tradițiile extrem-orientale, *Vaiśvānara* în hinduism. Ca atare, expresia „om universal" (*Al-Insān al-kāmil*) indică o abundentă

parcurs, omul e situat ideal pentru a unifica, în alcătuirea sa, atât teritoriile sub-umane ale ființei, cât și pe cele supra-umane. În „conținutul" nostru se află mineralitate, vegetalitate, animalitate, dar, deopotrivă, treptele sublime ale ierarhiilor superioare. „...Microcosmosul uman exercită un adevărat oficiu de unificare a cosmosului. Evident, în stadiul său curent, omul nu are conștiința stărilor non-individuale ale ființei sale: e ca o notă muzicală ale cărei armonice superioare nu se aud."[38]

Cu alte cuvinte, omul e un ansamblu simfonic din care nu se aude decât un paragraf. „Realizarea spirituală" („sanctitatea", înțeleasă ca țintă atinsă a oricărui drum ascetic) face ca armonia potențială a ființei noastre *întregi* să devină perceptibilă. Îngerul e arvuna celestă a acestei armonii. Prin el, descoperim dintr-odată întreaga noastră sonoritate, auzim partea încă neauzită a melodiei proprii...

---

problematică a ezoterismului islamic. Un întreg tratat al lui 'Abd Ak-Karīm al Jīlī (sec. al XIV-lea) poartă acest titlu (extrase traduse și comentate de Titus Burckhardt au apărut la Dervy-Livres, col. „Mystiques et religions", Paris, 1975). *Cf.* și Titus Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy-Livres, Paris, 1969, pp. 103–109, și René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, cap. II.

38. *Cf.* Jean Borella, „Du symbole selon René Guénon", în *René Guénon*, Cahiers de l'Herne, Éditions de l'Herne, Paris, 1985, p. 214.

Hermeneutica unui text revelat nu-şi poate propune *clarificarea* lui. Între sensul unui asemenea text şi expresia lui scrisă, transmisibilă, există o diferenţă esenţială, un „rest", o „ruptură de nivel" care nu se lasă domesticite analitic. Ceea ce poţi face e să amplifici *prezenţa* textului, să pui în scenă inepuizabilul lui. Cu alte cuvinte, lectura adecvată nu este, în acest caz, lectura „competentă", sistematizatoare, ci *lectura uimită*, care intuieşte simultan anvergura sensului şi vidul lui. Problema nu este a „clasa" profesoral textul, ci a-l „submina", a-i intensifica misterul, a provoca explozia „literei" lui, surparea evidenţelor lui de primă instanţă. Un text scripturar e bine citit atunci când el îţi devine, în final, cordialmente „străin", când ordinea curentă a ideilor şi a experienţelor nu te mai ajută să-l asumi. A fi „familiar" cu un astfel de text e a fi receptiv la ceea ce el ascunde, a învăţa să trăieşti cu stranietatea lui.

În genere, lecturile de tip „cultural", oricât de ingenioase, sunt *lecturi deviate*, lecturi care nu se pun în acord cu intenţia textului, cu con-textul lui originar. Una din marile victime ale acestui „atac" deviatoriu este formidabilul pasaj din Geneză (32, 22–32) despre *lupta lui Iacob cu îngerul*. Să ni-l reamintim: „Tot în noaptea aceea s-a sculat Iacov, a luat pe cele două neveste ale lui, pe cele două roabe, pe cei unsprezece copii ai lui şi a trecut vadul Iabocului. I-a luat, i-a trecut pârâul şi a trecut tot ce avea. Iacov însă a rămas singur. Atunci un om s-a luptat cu el până în revărsatul zorilor. Văzând că nu-l poate birui, omul acesta l-a lovit la încheietura coapsei, aşa că i s-a

scrântit încheietura coapsei lui Iacov pe când se lupta cu el. Omul acela i-a zis: «Lasă-mă să plec, căci se revarsă zorile.» Dar Iacov a răspuns: «Nu te voi lăsa să pleci până nu mă vei binecuvânta.» Omul acela i-a zis: «Cum îți este numele?» «Iacov», a răspuns el. Apoi a zis: «Numele tău nu va mai fi Iacov, ci te vei chema Israel, căci ai luptat cu Dumnezeu şi cu oamenii şi ai fost biruitor.» Iacov l-a întrebat: «Spune-mi, te rog, numele tău.» El a răspuns: «Pentru ce îmi ceri numele?» Şi l-a binecuvântat acolo. Iacov a pus locului aceluia numele Peniel (*Fața lui Dumnezeu*); «căci», a zis el, «am văzut pe Dumnezeu față către față şi totuşi am scăpat cu viață». Răsărea soarele când a trecut pe lângă Peniel. Însă Iacov şchiopăta din coapsă. Iată de ce, până în ziua de azi, israeliții nu mănâncă vâna de la încheietura coapsei."

Acesta e textul. Să vedem cum arată, la lucru, câteva lecturi „deviate". Ce ar avea de spus, să zicem, acest text unui „morfolog" de talia lui Vladimir Propp? Depozitar al unei enorme erudiții, Propp ajunsese la concluzia că „fundamentul morfologic" al tuturor basmelor lumii constă într-o serie de „funcții" care se înşiruie narativ în 31 de trepte.[39] Aceasta este structura universală a oricărui basm, „arhetipul" lui de substrat. Firește, asta nu înseamnă că *toate* basmele saturează integral arhetipul cu pricina. Dar toate se înscriu undeva pe această scară, toate acoperă un anumit registru al schemei-standard. Episodul luptei lui Iacob cu îngerul s-ar suprapune, după schema lui

39. *Cf.* V. I. Propp, *Morfologia basmului*, trad. de Radu Nicolau, Editura Univers, Bucureşti, 1970, cap. III (pp. 30–65).

Propp, cu treptele 15–19 din cele 31 existente în mod ideal. Se mai pot identifica şi câteva elemente de pe treptele 14 şi 29. În rest, nimic special. Avem de a face cu o variantă relativ comună de *fairy tale*, cu scenariul tradiţional al oricărei poveşti. În orice poveste există, de pildă, un moment în care eroul se mută dintr-un loc în altul. Îl avem în povestea noastră? Îl avem: Iacob trece o apă. Există apoi, în orice poveste, un moment în care eroul angajează o luptă cu un personaj negativ. Avem aici o asemenea luptă? Avem, chiar dacă oponentul lui Iacob din episodul biblic nu e, propriu-zis, un „personaj negativ". Dar, mă rog, e totuşi vorba de o luptă, de confruntarea eroului cu un adversar. Un alt motiv „clasic", reluat în naraţiunea veterotestamentară, este motivul „însemnării" eroului: la sfârşitul luptei, el capătă o „marcă", rămâne cu o urmă, ca cea primită de Iacob la încheietura coapsei. Mai există, apoi, inevitabilul *happy-end*: personajul „pozitiv", victorios, îşi regăseşte norocul, se împacă cu soarta. În aceeaşi serie de evenimente previzibile intră şi schimbarea numelui, apariţia unor tabuuri fondatoare etc. Cu aceste constatări tipologice, episodul biblic al luptei lui Iacob cu îngerul ar fi, din punctul de vedere al lui Propp, epuizat. Iată un mod riguros de a rata întâlnirea cu textul. El e clasificat, adică smuls din *identitatea* lui, pentru a fi asimilat unei *categorii*.

Un alt exemplu de *neîntâlnire* hermeneutică ne este oferit de propunerile semanticii structurale tip Greimas. În orice structură narativă – spune Greimas – intră în

joc şase tipuri de *actanţi*.[40] (Ca toţi marii reformatori în materie de metodă, autorul nostru ţine foarte mult la terminologie: „actantul" nu e altceva decât actorul, agentul, personajul care acţionează, instanţa care îndeplineşte un rol.) Cei şase actanţi sunt: subiectul, obiectul, emiţătorul, receptorul, oponentul şi aliatul. Ia să vedem! Sunt ei de găsit în povestea lui Iacob? Sunt. *Subiectul*: Iacob. El e personajul în mişcare, personajul central. *Obiectul* (adică „tema" acţiunii, ceea ce stă dinaintea subiectului): traversarea unui râu (legată de o interdicţie sau de un conflict). *Emiţătorul*: Dumnezeu. (Să ne reamintim contextul: Iacob avansează spre o întâlnire cu fratele lui, Esau, şi totul se petrece sub ochiul Providenţei. Dumnezeu e marele regizor, cel care dirijează şi supervizează totul.) Beneficiarul, *receptorul* acestei „emisii" divine e Iacob, din nou. El este cel care, la sfârşitul acţiunii sale, va trece printr-o transformare decisivă, printr-o răsturnare de destin. *Oponentul* e, iarăşi, Dumnezeu: El creează miza şi tot El se opune celui care trebuie să o asume. El este partenerul de luptă al Subiectului. Acesta îşi este sieşi *aliat*, în efortul său de a se răfui cu adversarul. Greimas ar fi fost, probabil, destul de surprins să constate ce comprimare ciudată suferă schema pe care o propune: pentru cele şase poziţii ale ei, nu ies la socoteală decât două personaje. Oricum o întorci, te izbeşti mereu de Dumnezeu şi de Iacob. Şi lucrul cel mai straniu din toată

40. *Cf.* A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, 1966, cap. „Réflexions sur les modèles actantiels" (pp. 172–191), şi *idem*, *Du sens*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, pp. 209 şi urm., şi pp. 249–270.

povestea e că „emițătorul", cel care declanşează acțiunea, este şi cel care o împiedică să se desfăşoare normal, punând bețe în roate „subiectului". Roland Barthes interpretează această situație ca ilustrând scenariul tipic al şantajului: acelaşi personaj îți dă țelul, îți sabotează parcursul şi participă la beneficiu. Un caz *sui generis* de *sabotaj mitic*! Cui i-ar fi trecut prin cap să citească textul în discuție într-o cheie atât de originală?

Ajungem, cu aceasta, la Roland Barthes însuşi, care e mai sensibil la țesătura intimă a poveştii.[41] El constată, mai întâi, că textul are trei secvențe mari: traversarea râului, lupta şi schimbarea numelui. Urmează observația că, la o primă lectură, e destul de greu să-ți dai seama unde anume se dă lupta. Pe malul de unde începe traversarea râului, sau pe malul celălalt, după ce traversarea a avut loc? Să recitim: „...în noaptea aceea s-a sculat Iacov, a luat pe cele două neveste ale lui, pe cele două roabe, pe cei unsprezece copii ai lui şi a trecut vadul Iabocului: i-a luat, i-a trecut pârâul şi a trecut tot ce avea. Iacov însă a rămas singur." Unde a rămas singur? I-a trecut, i-a culcat şi a rămas singur cu destinul lui, cu cerul înstelat? Sau i-a trecut, mai bine zis i-a făcut să treacă, şi el a rămas pe malul dintâi, unde a avut lupta cu îngerul? Ei bine, spune Roland Barthes, tocmai această neclaritate a textului face savoarea lui, ceea ce se întâmplă adesea când

41. *Cf.* Roland Barthes, „The Struggle with the Angel: Textual Analysis of Genesis 32: 22–32", în *Genesis*, ed. şi cu o introducere de Harold Bloom, col. „Modern Critical Interpretation", Chelsea House Publishers, New York, New Haven, Philadelphia, 1986, pp. 57–68.

parcurgi un text revelat. Se conturează două lecturi posibile. Dacă Iacob i-a trecut pe ai săi dincolo, rămânând pe malul prim pentru a se bate cu îngerul, atunci avem dinainte un episod prezent, sub diverse forme, în orice relatare mitică: pentru a traversa o apă, un hotar, un prag, eroul mitic trebuie, mai întâi, să dea o probă, să se lupte cu gardianul locului, fie el un dragon, un geniu al râului, un duh pur şi simplu. În această variantă, toată întâmplarea capătă un aspect oarecum convenţional, sună a scenariu folcloric clasic. Mitul depăşirii unui obstacol prin înfrângerea cerberului e lipsit de nimbul mistic al unicatului, al evenimentului irepetabil. Pe de altă parte, dacă episodul în sine al trecerii unei ape se cuplează cu o luptă decisivă, atunci şi apa, şi traversarea ei trebuie să fie masiv impregnate simbolic. Nu te lupţi cu un înger ca să treci Neajlovul... Or, în cazul nostru, obiectul traversării e minor. Nu e vorba de o apă mare, de o apă semnificativă. Iacob nu are în faţă un ocean. Nici măcar Iordanul. Iabocul e, în definitiv, un „pârâu", un loc neutru, o strictă indicaţie geografică.

Rămâne, atunci, în picioare o a doua variantă de lectură, mai aproape de sensul religios al textului. Iacob îşi trece peste apă toată familia, trece şi el, după care, noaptea, rămâne singur. Singurătatea şi întunericul sunt, prin ele însele, amprente ale unei prezenţe divine. Iacob este ales pentru a îndeplini un ritual important, *un fel de botez*: numele unui om e expresia esenţei sale, iar schimbarea lui echivalează cu o transfigurare. Desfăşurarea luptei e, la rândul ei, cât se poate de neobişnuită. Mai întâi, ea nu se încheie printr-un deznodământ decupat tranşant.

Se încheie pentru că vin zorile. E o chestiune de orar: înfruntarea nu poate continua, pentru că circumstanţele ei temporale sunt altele decât cele iniţiale. Apoi, într-o luptă normală, cel care câştigă e cel care dă lovitura decisivă, care provoacă schilodirea adversarului. Aici, victorios e cel lovit. Rana devine atributul învingătorului, şi, într-un fel, destinul lui. Iacob e „însemnat", în mod periculos, cu semnul victoriei sale. E victorios *pentru că* e rănit.[42]

Acest tip de răsturnare apare în Geneză des şi sub chipuri felurite. Motivul fratelui mai mic care, contrar uzanţelor, capătă preeminenţă în ochii lui Dumnezeu e recurent (vezi chiar raportul dintre Iacob şi Esau).[43]

Roland Barthes inventariază, generos, şi alte posibile interpretări ale textului, deviatorii, din punctul nostru de vedere, dar amuzante în trivialitatea lor: o interpretare economică, de pildă (Esau e căpetenia edomiţilor cu care israeliţii făceau comerţ; înfruntarea cu el e o renegociere a contractului...), sau una etnologică (toată povestea se reduce la constituirea unui tabu alimentar, formulat explicit în versetul 32: israeliţii nu mănâncă vâna de la încheietura coapsei). Mai interesantă este ipoteza lingviştilor care văd în acest episod manifestarea lui Dumnezeu ca *logothétes*, ca fondator de limbaj (noul nume al lui Iacob fiind „morfemul" originar al limbajului proaspăt întemeiat).[44]

---

42. Victoria celui slab asupra celui puternic evocă, inevitabil, şi alte înfruntări celebre: David şi Goliat, Ulise şi Polifem etc.

43. Să amintim, în treacăt, şi tema freudiană a fraţilor inamici.

44. Nu pot să nu pomenesc neaşteptata inadecvare în care se complace un autor de talia lui Thomas Mann, în *Iosif şi fraţii săi*.

Un bun rezumat al puzderiei de interpretări acumulate în timp în jurul „luptei cu îngerul" ne stă la dispoziţie într-un eseu al lui Jean-François Marquet publicat în 1978.[45] Reluăm câteva din ele, pentru a semnala „scânteile" multicolore pe care lectura unui text sacru le poate provoca.

Astfel, o abordare profetologică vede, în episodul de care ne ocupăm, „figura" caracteristică a întâlnirii dintre intelectul profetic şi Dumnezeu. Profetul e, prin definiţie, un captator de mesaje divine. Desigur, mesajele acestea nu sunt nişte telegrame roz, cu efect soporific. Tonul lor e mai curând dramatic, fioros, cutremurător. Cuvântul lui Dumnezeu este incendiar (Ieremia 20, 7: „Doamne, tu m-ai aprins şi iată sunt înflăcărat", sau 23, 29: „Nu este cuvântul meu ca un foc, zice Domnul, şi ca un ciocan care sfărâmă stânca?"). În încercarea lui de a intra în legătură cu mesajul divin, profetul e cuprins de o tensiune paradoxală: e, în acelaşi timp, rezistent şi disponibil, combativ şi sedus. Avem, pe de o parte, cuvântul sacru, care vrea să fie înregistrat, să se impună, să lase o urmă

El atribuie „autorului" biblic o psihologie de romancier. „Lupta cu îngerul" e un artificiu tehnic, menit să ilustreze spaima care îl chinuie pe Iacob înaintea luptei cu fratele său. Pe scurt, lui Iacob îi e frică şi visează urât. Cu alte cuvinte, faimosul pasaj veterotestamentar nu e decât relatarea unui coşmar. E versiunea secularizată a unei interpretări zoharice, potrivit căreia Iacob se luptă, în realitate, cu îngerul lui Esau.

45. Jean-François Marquet, „La lutte avec l'Ange", în *L'Ange et L'Homme*, col. „Cahiers de l' Hermétisme", Albin Michel, Paris, 1978, pp. 221–238.

definitivă în conştiinţa receptorului şi, pe de altă parte, receptorul însuşi, care, pentru a primi mesajul, trebuie să-şi înfrângă limitele, să se lupte cu el însuşi, mai exact cu acea componentă a sa care se opune recepţiei. Asistăm, neîndoielnic, la o bătălie crâncenă, al cărei teatru de desfăşurare este cuvântul. Nu orice cuvânt, ci cuvântul Demiurgului, care se prăbuşeşte asupra oamenilor ca un tunet, ca o traumă, stârnind, spontan, teroare defensivă. Bătălia se încheie cu o reformă interioară, al cărei semn se exprimă tot prin cuvânt: Iacob devine Israel.[46]

Să menţionăm şi o interpretare a lui Origene.[47] În scenă sunt prezenţi, după el, doi îngeri: unul bun, aliat cu Iacob (lupta „cu" îngerul ar însemna deci lupta „împreună cu", „alături de" înger), şi unul rău, cu care se războiesc amândoi. Ni se pare că, oricât de îndrăzneaţă, interpretarea aceasta merită toată atenţia. Există, în natura îngerului, ca şi în aceea a lui Dumnezeu, o strategică „duplicitate": îngerul este şi alături de noi, şi împotriva

---

46. Marquet atrage atenţia asupra unei formulări homerice de natură să ne recupleze la tema îngerului. Homer numeşte mesajele divine „cuvinte înaripate" (*epea pteroenta*), cuvinte-îngeri, „cuvinte-mesager al Zeului" (*ossa Dios aggelos*). Vico, în *Scienza Nuova*, cartea II, secţiunea I, cap. I, 377 (vezi *Principiile unei ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor*, trad. rom. de Nina Façon, Univers, Bucureşti, 1972, pp. 232–233), crede, la rândul lui, că uriaşii originilor erau instruiţi de Dumnezeu prin tunet, singurul limbaj adecvat dimensiunii lor.

47. *De principiis* III, 2, 5 (trad. rom. Pr. Prof. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1982, p. 225).

noastră. Iar în lupta cu Dumnezeu care se numeşte „credinţă", ne stă alături Dumnezeu însuşi. Dumnezeu ne solicită, ne provoacă, ne asupreşte şi ne sprijină, într-o unică acoladă mântuitoare.

Sfântul Augustin preferă să vorbească nu despre doi îngeri, ci despre două ipostaze ale lui Iacob[48]: în Iacob sunt două naturi, două personaje distincte: eroul răzvrătit, eventual deicid, întruchipând una din feţele evreităţii vechi-testamentare („Israel" înseamnă, în traducere, „cel care se ceartă cu Dumnezeu"), dar şi eroul convertit, reprezentantul „poporului ales", care se împacă cu Dumnezeu. Generalizând, am putea spune că „lupta lui Iacob cu îngerul" e istoria unei conversiuni (colective sau personale). Orice conversiune implică o vehementă dezbatere interioară, un parcurs agonic, o nevindecabilă „rană" pascaliană.

Filon din Alexandria socoteşte că axa poveştii lui Iacob este *mutatio nomini,* schimbarea numelui: trecerea de la „Iacob", care e numele omului, la „Israel", care e numele lui Dumnezeu în om, numele „nou" pe care îl dobândeşte omul după ce a „încasat" mesajul divin, devenind un „om nou".[49] Spre deosebire de înger, care are un singur nume, omul are, prin urmare, două: numele „pământesc" şi numele pe care trebuie să îl obţină prin confruntare cu Dumnezeu. Condamnat să trăiască simultan pe două planuri („trădându-le", cum spune Hölderlin, pe amândouă), omul e totuşi, prin chiar ambiguitatea lui, „mediul"

48. *Civitas Dei*, XVI, 39.
49. *De mutatione nominum*, 81–83.

coagulant al îngerului, cel care „fixează" spiritul volatil. Pentru a se manifesta, îngerul are, s-ar zice, el însuşi nevoie de lupta cu Iacob...

Jean-François Marquet reţine, în inventarul său, şi comentariile lui Theodor Fechner de la jumătatea secolului al XIX-lea, „ultima contribuţie importantă a Occidentului la angelologie". Fechner e cunoscut, îndeobşte, ca întemeietor al psihologiei experimentale.[50] Cu totul uitată (pentru că e în răspăr cu spiritul vremii) este însă dimensiunea „exotică" a operei lui, vigoarea halucinatorie a unei viziuni care aminteşte de Swedenborg. Fechner teoretizează amplu asupra faptului că Pământul, planeta Pământ, nu e altceva decât un mare înger, un spirit universal care se foloseşte de oameni pentru a percepe particularul. Pământul-înger „vede" prin ochii noştri. După moarte, suntem absorbiţi în „memoria" (*Er-innerung*) acestui înger enorm, incluşi în „interioritatea" lui. Viaţa omenească e, aşadar, un dialog neîncetat, o confruntare, o luptă cu îngerul terestru care, la sfârşit, ne înghite. Şi fiecare din noi suntem, în cele din urmă, o amintire, bună sau proastă, a acestui înger.

*

Înainte de a ne apropia de ceea ce ni se pare a fi – dincolo de erudiţie, ingeniozitate sau eşafodaj metodologic – problematica reală a pasajului despre lupta lui Iacob cu îngerul, ar mai fi de lămurit, rapid, un detaliu.

---

50. *Zend-Avesta*, 1851, *apud* Jean-François Marquet, *op. cit.*, pp. 230 şi urm.

Din text nu rezultă, în mod explicit, că misteriosul oponent al lui Iacob e înger. Se vorbeşte strict despre un om. „Atunci un om s-a luptat cu el până în revărsatul zorilor... omul acela a zis..." Şi în alte episoade din Geneză apar personaje identificate ca îngeri, dar numite „oameni". Şi apoi, există un loc în Osea 12, 4–5, care spune, fără echivoc, că Iacob „s-a luptat cu îngerul şi a fost biruitor". Ba mai mult: un verset mai sus, „îngerul" e asimilat cu însuşi Dumnezeu: „Încă din pântecele mamei a apucat Iacov pe frate-său de călcâi [un episod din copilăria lui Iacob], iar când era în putere s-a luptat cu Dumnezeu." Va să zică avem un temei scripturar să echivalăm „omul" din text cu un înger, iar îngerul – căruia în alte locuri i se spune „îngerul Domnului" – cu Dumnezeu. Finalul luptei e cu atât mai spectaculos: căci, dacă aşa stau lucrurile, povestea are ca protagonişti un Dumnezeu înfrânt şi un „adversar" al lui Dumnezeu, binecuvântat şi victorios.

La fel de neobişnuit ca şi înfrângerea divină este însă faptul însuşi că Dumnezeu angajează o luptă şi nu ezită să-şi rănească oponentul. Asta trimite la un alt pasaj vetero-testamentar, aproape de neînţeles dacă nu-l cuplăm cu pasajul despre lupta lui Iacob. E vorba de Exodul 4, 24–26: „În timpul călătoriei, într-un loc unde a rămas Moise peste noapte, l-a întâlnit Domnul şi a vrut să-l omoare. Sefora a luat o piatră ascuţită, a tăiat prepuţul fiului său şi l-a aruncat la picioarele lui Moise zicând: «Tu eşti un soţ de sânge pentru mine. Şi Domnul l-a lăsat.»" Aşadar, din nou o întâlnire sângeroasă, la vreme de noapte, între un om şi Dumnezeu, şi din nou o rană izbăvitoare (circumciziunea) ca rezultat al întâlnirii. (Potrivit versiunii

masoretice, rana căpătată de Iacob e situată şi ea undeva în adâncul coapsei, foarte aproape de zona genitală.) „Formaţia" mistică a lui Moise implică, prin urmare, un episod riguros simetric cu episodul transfigurării lui Iacob prin lupta cu îngerul. Ni se descrie, în fond, o etapă obligatorie pe traseul oricărei experienţe religioase autentice: căutătorul nu poate evita, la un moment dat, întâlnirea patetică, „mortală", faţă către faţă, cu Ceea ce caută. Moise şi Iacob fac cunoştinţă, în noaptea căutării (şi a indeciziei) lor, cu iubirea ucigătoare a lui Dumnezeu. Iar „marca" acestei întâlniri nu rămâne înscrisă în emotivitatea inimii sau în textura abstractă a intelectului, ci în carne, în veghea dureroasă a corpului, care nu lasă să dispară nici o cicatrice.

Povestea lui Iacob livrează câteva elemente esenţiale pentru înţelegerea comunităţii de destin dintre om şi Dumnezeu. Să începem cu tema, paradoxală, a Dumnezeului „biruit", şi anume biruit de zelul unui om. Aş spune că e o temă caracteristică pentru atmosfera nou-testamentară, ceea ce nu înseamnă că e străină Vechiului Testament, cum se vede din chiar episodul în discuţie. Dar „noutatea" aiuritoare a Noului Testament derivă din aducerea în scenă a unui Dumnezeu care face nu doar experienţa umilităţii, ci şi pe aceea a *umilinţei*: Dumnezeu suferă, acceptă să treacă prin cele mai mizere experienţe ale unei vieţi omeneşti obişnuite: durerea fizică, dubiul, moartea. Dumnezeul creştin – cum spune Cioran comentând ultimele „Răstigniri" sculptate de George Apostu – are însuşirea cu totul neconformă de a provoca mila. *Avoir pitié de son Dieu* face parte din religiozitatea creştină, spre

stupoarea celor care vin din alte religii. Trebuie precizat de îndată că nu de sentimentalism e vorba aici, ci de metafizică. Dinamica divină presupune un tip de manifestare care, cu un termen tehnic, se cheamă *kenoză*, golire de sine, smerire, coborâre consimțită *sub* nivelul statutului propriu. Fără această stranie înzestrare a Creatorului de a se micşora pentru a intra în comunicare cu creatura sa, cu cei „micuți" (Matei 18, 10), n-am avea nici o şansă să dialogăm cu El, să pricepem cât de cât metabolismul Lui. „Kenoza" e o specie a sacrificiului şi poate explica, de aceea, figura Dumnezeului „biruit".

Dacă, în relația dintre Dumnezeu şi om, „kenoza" este partea lui Dumnezeu, lupta (căreia pe greceşte i se spune *agonia*) este partea omului. Dimensiunea „agonizantă" a credinței nu e percepută nici de ateismul militant, dar, ceea ce este mult mai grav, nici de drept-credincioşii euforici, care îşi imaginează viața religioasă drept o blândă petrecere câmpenească. „Orthopraxia" curentă îl cultivă pe Dumnezeu ca pe un azil în care se trăieşte călău, sub protecția unor imperative morale luminoase. Se confundă bucuria patetică, tensionată, a confruntării cotidiene cu Absolutul, cu o pre-senilă seninătate. În realitate, experiența credinței e o experiență dură. Opțiunea nu exclude perpetuitatea interogației, riscul de fiecare clipă. Viața credinciosului e aspră şi valorifică neîncetat virtuți virile, războinice, din speța curajului, a tenacității, a combativității. Să ne amintim de Iov care, lovit de toate belelele, protestează, cere socoteală, atacă, spre disperarea amicilor lui pravoslavnici, apostoli ai cuminteniei resemnate. Nu se cade – spun ei – să cârteşti. Dumnezeu ştie foarte bine

ce face. E cam ce auzim cu toţii, când suntem la ananghie, de la câte o mătuşă cumsecade, sau de la câte un preot somnolent. Dar în povestea lui Iov, Dumnezeu apare la sfârşit pentru a mustra nu pe nedumeritul şi bombănitorul Iov, ci pe cei trei „înţelepţi" disciplinaţi, gata să-şi judece prietenul pentru nesupunere. Dumnezeu preferă, pare-se, temperamentul luptătorului, îndrăzneala, ofensiva sinceră, *dacă El este cel ales ca interlocutor*. De ce? Nu pentru că ar avea porniri masochiste, nu pentru că ar avea o slăbiciune pentru răfuială şi spirit de contradicţie. Ci pentru că recunoaşte, în credinciosul care îl înfruntă, calitatea omenească la care El ţine cel mai mult: libertatea. Dumnezeu vrea să obţină adeziunea noastră, angajând capacitatea noastră de a ne opune. Cu alte cuvinte, El se comportă simultan ca adversar şi ca aliat, ca instanţă neobosit încurajatoare şi provocator descurajantă.

La sfârşitul luptei sale cu Iacob, Dumnezeu, sau îngerul său, pleacă. „Omul acela a spus: «Lasă-mă să plec, căci se revarsă zorile.»" E imposibil să nu te gândeşti la mesajul christic al trimiterii Duhului: „Vă este de folos să Mă duc; căci dacă nu Mă duc Eu, Mângâietorul nu va veni la voi; dar dacă Mă duc, vi-l voi trimite" (Ioan 16, 7). „Înfrângerea" lui Dumnezeu şi plecarea Lui devin, astfel, semnul misterios al aşezării lui „de-neşters" în conştiinţa „învingătorului". Dumnezeu nu poate „veni", cu consecinţe durabile, dacă nu „pleacă", pentru a îngădui, ca pe o nouă dimineaţă, dialogul *liber* dintre Sine şi partenerul Său. La rândul lui, Israel nu se poate naşte dacă Iacob nu se îndepărtează. „Isra-el" nu înseamnă doar „cel care se luptă cu Dumnezeu", ci, după o altă etimologie, „cel care l-a

văzut pe Dumnezeu" (Is-ra-a-el). Textul specifică, de altfel, în versetul 30, că locul luptei a căpătat numele Peniel, „chipul lui Dumnezeu", indicație a faptului că acolo Iacob a văzut Suprema Față. Știm că în tradiția vechi-testamentară nimeni nu poate să îl vadă pe Dumnezeu și să rămână în viață. Or, aici lucrul acesta este îngăduit. Iacob are parte de un privilegiu care îi fusese refuzat lui Moise. Să recitim grandioasele versete din Exodul (33, 18–23), în care Dumnezeu îl așază pe alesul său în crăpătura unei stânci și îi acoperă ochii cu mâna, așa încât acesta să nu-i vadă chipul. Abia când Dumnezeu trece (pleacă...), Moise Îl poate vedea, din spate. Episodul e comentat cu virtuozitate de Grigore de Nyssa în *Viața lui Moise*: Dumnezeu nu poate fi văzut *decât* din spate, adică din perspectiva celui care merge în urma Lui, care îl urmează ca pe o călăuză. Și totuși, Iacob vede fața lui Dumnezeu. E presentimentul (profeția) unui moment în care o asemenea posibilitate se oferă tuturor oamenilor: momentul Întrupării. Lupta lui Iacob cu îngerul e o prefigurare, o realizare anticipativă a venirii pe lume a lui Iisus. Înainte de a pleca, Dumnezeu *vine* la o primă confruntare *în trup* cu creatura Sa.

Structura profetică a acestui episod este și corolarul interpretării noastre. Există, și în Noul Testament, un episod asemănător, deși mai radical, în care Dumnezeul-om, înfrânt, moare, și omul-Dumnezeu, victorios, se înalță la cer: e episodul răstignirii și al învierii. În Iisus avem și pe Iacob, și îngerul. Numai că cele două personaje conviețuiesc și se luptă într-unul singur. Săptămâna Patimilor e replica christică, versiunea nou-testamentară

a luptei lui Iacob cu îngerul. Natura umană şi natura divină stau în cumpănă, se războiesc până la sudoare de sânge, şi, în final, se împacă. Dumnezeu asumă fără rest înfrângerea Calvarului, iar omul e însemnat cu binecuvântarea unei speranţe fără precedent. Urma acestui eveniment miraculos este crucea întipărită pentru totdeauna în coapsa de pământ a Golgotei.

*

Un exeget medieval, Rupert de Deutz, vede în lupta lui Iacob cu îngerul modelul luptei pe care o dă hermeneutul cu textul dinaintea sa.[51] Orice lectură e o logomachie. A încerca să interpretezi o pagină scrisă e a intra în luptă cu îngerul acelei pagini, a înfrânge obstrucţia sensului ei. În cazul acesta, însăşi strădania noastră de până acum intră în scenariul pe care îl analizează. Am dat şi noi, pe palierul la care avem acces, propria noastră luptă cu îngerul. Şi încheiem, răniţi, cu câteva uimiri în plus.

51. *Cf.* H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, III, Cerf, DDB, 1993, pp. 233–234: „...*lucta pulcherrima!* («lupta cea mai frumoasă!») Fuziune a trudei exegetice şi a ardorii contemplative..."

III. ADDENDA

I. Îngerii. Elemente pentru o teorie a proximității

A. Diversiunea „departelui"

Obnubilarea simțului pentru proximitate

În programul oricărei vieți omenești intervine, la un moment dat, tema *reperului optim, dar inaccesibil.* Totul se organizează în jurul unei ținte supreme, în jurul unei *depărtări* față de care realitățile curente, palpabile, apar diminuate. E un soi de *diversiune a* „departelui", care ne determină să trăim cu privirea fixată pe linia orizontului. *Acolo,* la orizont, e lumea aspirațiilor, a idealurilor, a scopurilor. Într-acolo se orientează toate speranțele noastre, acolo prind corp exigențele noastre cele mai severe. La orizont sau – dacă privim în sus – la zenit e *spațiul privilegiat al absolutului*: spațiul lui Dumnezeu. Fără acest reper, situat la limita ultimă a depărtării, realul își pierde sensul, iar efortul nostru existențial își pierde motivațiile. S-ar spune că una din consecințele păcatului originar e incapacitatea speciei umane de a-și reprezenta registrul valorilor altundeva decât în lumea boreală a unui „acolo" de neatins. Omul căzut își trăiește inevitabil căderea ca

îndepărtare: el se simte catapultat la antipodul dorinţelor sale şi îşi administrează viaţa sub presiunea unui neobosit zel recuperator. Până şi cel mai umil dintre oameni visează un „acolo" pe măsura sa, un proiect, un orizont al împlinirii devenit obiectul unui asediu neîntrerupt. Există un „acolo" al credinţei: Ierusalimul ceresc; un „acolo" al cunoaşterii: adevărul absolut; un „acolo" al vieţii zilnice: fericirea. Fără aceste chipuri ale departelui, fără atracţia halucinatorie pe care o exercită asupra noastră aceste „puncte de fugă" ale lumii, ne-am pierde „însufleţirea", am aluneca într-un regn inferior. „Departele" e materia primă a tuturor utopiilor, dar e şi intuiţia cea mai la îndemână a transcendenţei. *Acolo* se preschimbă, pe nesimţite, în *dincolo*. Pe scurt, nu se poate nega rostul stimulator, provocarea benefică pe care acest „acolo" le implică. Dacă totuşi vorbim de o *diversiune* a departelui e pentru că departele poate pustii, uneori, *intervalul* care ne desparte de el. Absorbiţi de ţintă, tutelaţi de prestigiul şi de seducţia departelui, sfârşim prin a nu mai pricepe lucrurile care ne sunt *aproape*. Aproapele ne devine străin.

Obnubilarea simţului pentru proximitate este corelativul morbid al oricărei metafizici „zenitale". Contempli „departele" *legii* morale şi nu te poţi adapta la „aproapele" unei împrejurări date. Te mişti în cerul abstract al conceptului (care e „departele", zenitul logic al gândirii) şi pierzi substanţa realului. Cultivi sublimul sau abisalul şi ratezi întâlnirea cu imediatul. Produci metafore şi nu mai poţi emite simple enunţuri. Într-un cuvânt, poţi adopta fără ezitare traiectoria saltului, dar pierzi firescul mersului la pas.

Blocajul în dihotomii

Un simptom caracteristic al acestei *crize a proximității* – care este, în același timp, o *criză a intervalului* – *e blocajul spiritului in dihotomii.* Cine nu gândește „din aproape în aproape" sfârșește prin instituirea unor *polarități* care destramă spațiile intermediare. Între cei doi termeni ai polarității nu mai există un „câmp" semnificativ, un univers de tranzit. Etica se blochează în „bine și rău", logica se blochează în „adevărat și fals", credința se blochează în „om păcătos – Dumnezeu ascuns" ș.a.m.d. Asupra întregii gândiri europene planează, de aceea, riscul unei monotonii ritmice ucigătoare: obiect–subiect, materie–spirit, imanent–transcendent, real–ideal, un fel de tic-tac exasperant, o cadență soporifică, atotnivelatoare. Deprinderea de a funcționa strict în doi timpi, cu alte cuvinte dualismul latent al schemelor noastre mentale, încurajează un tip de reducționism care compromite nu doar imaginea noastră despre lume (sărăcind, între altele, aportul pe care *imaginația* îl are în alcătuirea acestei „imagini"), dar și mobilitatea noastră pragmatică. Gândim tot mai abstract și acționăm tot mai mecanic. Un spontan *instinct polarizant* modelează în mod constant (și subversiv!) performanța noastră cognitivă, socială, politică: vorbim de exploatați și exploatatori, comunism și capitalism, stânga și dreapta, estici și vestici etc. Nu scăpăm în nici un domeniu de această nefastă, anchilozantă epidemie a binoamelor...

Criza proximității are, asupra spiritului, un efect paralizant. Dihotomiile încremenesc în *antinomii.* Mișcarea

vie a gândirii sucombă în idolatrie. Departele monumentalizat te ţintuieşte locului, te împietreşte în exaltarea ta. Stai faţă în faţă cu el, *separat* de el printr-un spaţiu vid care exclude orice parcurgere. Proximitatea este tocmai *începutul* parcurgerii, convertirea vidului în *interval dinamic,* în *drum.* Proximitatea nu e opusul departelui: e primul pas, pasul decisiv, către el. Absolutul încetează să mai fie utopic dacă transformăm distanţa care ne separă de el într-o *înlănţuire de proximităţi.* Ceea ce e aproape de noi e mai aproape de absolut decât noi; pentru că *aproapele* nostru e extensia identităţii noastre, e sinele nostru lărgit. Sinele lărgit, sinele în expansiune, *sinele care se revarsă asupra proximităţii sale e* singurul, adevăratul partener al absolutului. Absolutul, la rândul lui, trebuie să iasă din umbra depărtării sale pentru a se manifesta ca *vecinătate* posibilă a omului, ca proximitate.

Pentru a ieşi din schematismul dihotomiilor, pentru a umple *intervalul* dintre ele şi pentru a depăşi criza proximităţii rezultată din fascinaţia idolatră a departelui se pot imagina – şi s-au imaginat – mai multe soluţii: una din ele face substanţa *angelologiei.*

B. Soluţiile angelologiei

Îngerii şi proximitatea lui Dumnezeu

Îngerii au această calitate puţin obişnuită de a fi *simultan aproape de Dumnezeu şi aproape de om.* Mai întâi, aproape de Dumnezeu: îngerii constituie, prin excelenţă,

anturajul divin, „curtea" cerească, aşa cum apare ea în spectaculoasa viziune din primul capitol al lui Ezechiel. Îngerii sunt suportul „tronului" dumnezeiesc, „dregătorii" instituţiei supreme. Ei sunt cei care întreţin cultul Creatorului: slujesc şi laudă, organizaţi în „coruri" preoţeşti. Tot ei sunt „oştirile" lui Dumnezeu (Iehova este „Domnul oştirilor", căpetenia lor) şi mesagerii lui Dumnezeu. Mulţimea îngerilor e singura capabilă să populeze singurătatea lui Dumnezeu, dizolvând opacitatea lui *Deus absconditus* într-o multiplă teofanie. E ceea ce Henry Corbin numeşte *paradoxul monoteismului.* Fără angelologie, monoteismul „piere într-un triumf iluzoriu"; el cade fie în agnosticism (ca *Ens supremum,* Dumnezeu e inaccesibil), fie în antropomorfism şi alegorie (Dumnezeu e încărcat cu Nume şi Atribute care atenuează misterul transcendenţei sale).[1]

Numai lumea îngerilor îngăduie lui Dumnezeu să se exprime rămânând inefabil. Îngerii sunt limbajul lui Dumnezeu, *die Stimmen seiner ewig-gebärenden Harmoney* (vocile armoniei Sale, veşnic zămislitoare) – cum spune Böhme în *Mysterium magnum.* Ca simboluri ale proximităţii divine, îngerii sunt „mediul" privilegiat al revelaţiei, „instrumentele" manifestării divine. „Lucrarea lor este modelarea semeaţă (*ein eitel Bildung*) a energiilor şi formelor dumnezeieşti" – observă tot Böhme, în *De tribus principiis.* Îngerii stau aproape de Dumnezeu şi pentru că sunt singurele fiinţe create care suportă apropierea lui

1. Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, Paris, 1981, p. 102.

Dumnezeu. „Fața nu vei putea să Mi-o vezi, căci nu poate omul să Mă vadă și să trăiască!" (Exodul 33, 20). Dar îngerii văd fața lui Dumnezeu. Ei sunt, într-un anumit sens, „fața" lui Dumnezeu, ecranul protector prin care Dumnezeu se arată creaturilor sale. În Isaia (63, 9) se vorbește despre „îngerul care este înaintea feței Domnului". Schelling dedică – în *Die Weltalter* (*Vârstele lumii*) și apoi în *Über die Gottheiten von Samothrake* (*Divinitățile din Samothrace*) – câteva pagini esențiale acestui „înger al Feței", vestitor și hermeneut (*angelus interpres*) al lui Iehova. E îngerul căruia gnosticii, comentariile rabbinice, dar și christologia primelor veacuri creștine îi dau felurite nume (Metatron, Anaphiel, Michael), identificându-l, uneori, cu Iisus Hristos (*Hristos Angelos*). Angelologia avicenniană amintește și ea de un „înger al Feței celui sacrosanct" care e totuna cu arhanghelul Michael. Dar dincolo de nume, apare mereu în speculația angelologică tema unei prezențe imediat învecinate Prezenței supreme. Această „imediată vecinătate" e destinul oricărei prezențe angelice. Îngerul plutește în „atmosfera" lui Dumnezeu (sau, cum spune undeva Jacques Lacan, *il nage dans le signifiant suprême*).[2]

---

2. *Cf. Le séminaire de Jacques Lacan*, Livre XX, Encore, 1972–1973, Éditions du Seuil, 1975, p. 24. Evident, propoziția citată apare într-o formulă tipic lacaniană: *Si l'ange a un sourire si bête, c'est parce qu'il nage dans le signifiant suprême.* Cu completarea: *Ce n'est pas que je ne croie pas aux anges – chacun le sait, j'y crois inextrayablement et même inexteilhardement...*

Îngerii şi proximitatea omului

Dar îngerul e şi „imediata vecinătate" a omului. El e „prietenul său ceresc", pedagogul său neobosit, ghidul şi protectorul său. „Îngerul păzitor" se străduieşte să contrabalanseze, prin „inducţia" sa discretă, „seducţia" brutală a demonului (termenii, în această accepţiune, aparţin lui Claudel). Îngerul ne stă alături în încercările de după moarte şi e avocatul nostru la Judecata de Apoi. El e „modelul" nostru spiritual, conştiinţa noastră mai bună. Înainte de a deveni o *imitatio Christi,* viaţa omului desăvârşit începe prin a fi o „vita angelica", o *imitatio angeli.* Faţă de cerul îndepărtat al lui Dumnezeu, cerul îngerului ne apare ca un cer la îndemână, ca o *înălţime încurajator accesibilă.* Lumea îngerească e „plafonul" umanităţii, genul ei proxim. Omul are intuiţia îngerului ori de câte ori – în întreprinderile sale – se simte asistat, sprijinit, „inspirat". Îngerii relativizează singurătatea omului tot astfel cum relativizează singurătatea lui Dumnezeu. Ei sunt, prin definiţie, *cei care însoţesc,* cei care ne sunt aproape. Aşa stând lucrurile, spiritul textului biblic – dacă nu litera lui – ne îngăduie să credem că faimosul „Iubeşte pe aproapele tău" poate însemna mai mult decât „Iubeşte-l pe omul de lângă tine". Îngerul e şi el „aproapele" nostru: nu aproapele de-alături, ci aproapele de sus. „Iubeşte-ţi aproapele" e, din unghiul angelologiei, un îndemn de a-ţi iubi îngerul, de a adânci misterul proximităţii sale până când ea se contopeşte cu proximitatea lui Dumnezeu.

O soluție la criza intervalului: îngerii și spațiile intermediare

Angelologia soluționează însă, odată cu criza proximității, și *criza intervalului.* Îngerii convertesc abisul dintre Dumnezeu și om într-un spațiu al *comunicării.* Ei dau consistență și viață acestui spațiu, transmițând omului semnele lui Dumnezeu și lui Dumnezeu rugăciunile omului. Cuvântul grecesc *angelos,* ca și cel ebraic (*malakh*), ca și cel arab (*malak*) sau persan (*fereshteh*) înseamnă „mesager". Înainte de a se defini prin *esența* sa, îngerul se definește, așadar, prin *funcția* sa (*angelus enim officii nomen est, non natura* – spune Augustin, într-un comentariu la Psalmul 103). Iar funcția îngerului e tocmai aceea de a acoperi neîncetat, printr-o dublă mișcare, intervalul dintre pământ și cer. E viziunea vechi-testamentară a scării lui Iacob (Geneza 28, 12): „Și a visat o scară rezemată de pământ, al cărei vârf ajungea până la cer; îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe scara aceea." „Traficul" acesta intens pe care îngerii – ca ființe intermediare – îl întrețin între centrul demiurgic al lumii și sferele concentrice ale universului creat e de natură să spulbere confruntarea statică a extremelor, asigurând, pe de o parte, posibilitatea ascensiunii unitive a omului către Dumnezeu și, pe de alta, posibilitatea coborârii lui Dumnezeu – prin revelație – către om. Soluția întrupării, a Dumnezeului devenit om nu e decât varianta eroică, excepțională a aceleiași „proceduri". Luând – în Iisus Hristos – chip omenesc, Dumnezeu anulează depărtarea dintre El și creatura sa printr-o decizie masivă, irepetabilă, pe măsura

gravității păcatului omenesc. Dar „viața *cotidiană*" a îngerilor, urcușul și coborâșul lor pe scara lui Iacob, e un fel de a anticipa *evenimentul* Întrupării, un fel de a-l pregăti și de a-l menține, în mod constant, „în act".

Legitimitatea și necesitatea ontologică a ființelor intermediare e însă departe de a fi o intuiție strict creștină. Fragmente esențiale din Platon – ca să luăm doar un exemplu celebru – o ilustrează fără echivoc. În *Banchetul* (202 e) se vorbește despre „un registru al spiritului" *(to daimónion),* aflat între *(metaxý)* divin și ceea ce este muritor. Rolul acestui registru intermediar este „de a tălmăci și de a împărtăși zeilor cele omenești și oamenilor cele ale zeilor: rugile și jertfele aduse de unii, poruncile date de ceilalți, precum și răsplățile jertfelor" (traducere de Petru Creția).

O „sociologie" a cerului

Caracteristice pentru tipul de spațiu în care se desfășoară „activitatea" îngerilor sunt *diferențierea* și *ierarhia.* Intervalul dintre Dumnezeu și om nu e nici vid, nici omogen, nici schematic. Angelologia poate fi, în bună măsură, *o sociologie a cerului.* Cetele îngerești se împart după rang și capacități. Avem de a face cu o adevărată „diviziune a muncii", potrivit căreia unora le revine controlul individului uman, altora controlul popoarelor, al marilor comunități sau al unor epoci întregi. Există, între îngeri, spirite ale locului și spirite ale timpului, spirite ale elementelor – aer, pământ, foc, apă –, ale corpurilor cerești (uneori apare tendința identificării ierarhiilor

angelice cu sferele planetare) sau ale fenomenelor meteorologice (ploaie, vânt, nori etc.). Există îngeri ai mării, ai vieţii, ai morţii, ai milei, ai iertării, ai pedepsei, ai păcii. În mediile iudaismului târziu, faptul că „tot ce există şi se întâmplă în natură îşi are îngerul său" trece drept un adevăr de la sine înţeles.[3] El va fi preluat şi de Părinţii Bisericii, şi de teologia scolastică, ca un ecou al acelui „totul e plin de zei" al milesienilor. Un gânditor din ambianţa şiită a secolului al XIX-lea (shaykh-ul Hajj Mohammad Karîm-Khân Kermâni)[4] socoteşte că îngerul e „realitatea esenţială a oricărui existent aflat în plenitudinea existenţei sale". În consecinţă, putem vorbi de îngerul unui peisaj, al unei opere de artă, al unei simfonii etc. Aşadar, *maximă diferenţiere,* o diferenţiere echivalentă – la nivelul lumilor subtile – cu diferenţierea lumii sensibile. Dar nu numai diferenţiere, spuneam, ci şi ierarhie. Îngerii sunt organizaţi după un principiu al subordonării stricte, în funcţie de gradul de apropiere sau depărtare de Dumnezeu. Universal acceptată e ierarhia de nouă trepte a lui Dionisie Areopagitul (sfârşitul secolului al V-lea)[5],

---

3. *Cf.* P. Athanas Recheis, O.S.B., *Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen und kappadokischen Väter,* Edizioni di storia e letteratura (Temi e test, 4), Roma, 1958, p. 45. E citat un pasaj din înţelepciunea lui Isus Sirah (39, 33–37).

4. *Apud* Henry Corbin, *Le paradoxe...*, p. 112.

5. *Cf.* A celui între sfinţi Dionisie Areopagitul *Despre Ierarhia Cerească,* în Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete,* traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Paideia, Bucureşti, 1996.

începând cu cetele cele mai înalte ale Serafimilor, Heruvimilor şi Tronurilor, continuând cu cetele mijlocii ale Domniilor, Virtuţilor şi Puterilor şi terminând cu ceata cea mai apropiată de om: Începătorii, Arhangheli şi Îngeri (îngerii propriu-zişi). Ierarhiile cereşti care împrumută, uneori, stilul ierarhiei curţilor imperiale sunt, oricum, modelul ierarhiilor ecleziastice. Nu lipseşte o anumită nuanţă „parlamentară" a lumii angelice. Mari autori patristici (Clement din Alexandria, de pildă, sau Origene), continuând tradiţii iudaice şi greceşti, vorbesc despre îngeri „de dreapta" şi îngeri „de stânga", administrând, în mod adecvat, sufletele celor defuncţi. Îngerii „de dreapta" se ocupă de sufletele celor care au apucat să se căiască, îngerii „de stânga" se ocupă de păcătoşii irecuperabili.[6]

Angelologie şi metodologie: îngerii, treptele lumii şi treptele cunoaşterii

Structura ierarhică a oştirilor îngereşti implică structura ierarhică a intervalului pe care ele îl populează. Există, cu alte cuvinte, *o ontologie a intervalului,* o „gradaţie" a lui, pe care imaginea *scării* din viziunea lui Iacob o sugerează în chip nemijlocit. Între Dumnezeu şi om există *trepte,* „ceruri", „densităţi" ontologice diferite, după cum între om şi materia anorganică există regnuri intermediare. Regnurile superioare omului sunt corespondentul simetric al regnurilor care îi sunt inferioare: la câte „pământuri", atâtea „ceruri". Suntem confruntaţi cu o geometrie

6. *Cf.* P. A. Recheis, *op. cit.*, pp. 56–64.

asemănătoare aceleia *a ziggurat*-ului mesopotamian, probabil cea dintâi reprezentare plastică a lumilor supraterestre, un fel de replică anticipativă, tridimensională, a scării lui Iacob.

Ontologia intervalului odată constituită, este inevitabil să vedem născându-se *tehnici ale parcurgerii* lui, tehnici de *a fragmenta* distanța, transformând-o, cum am spus la început, într-o „înlănțuire de proximități". Or, îngerii nu fac altceva decât *să divizeze* depărtarea care ne separă de absolut, să reducă depărtarea aceasta la o suită de segmente plauzibile. Îngerii sunt filtrele cunoașterii mistice. Ei conduc, „din aproape în aproape", spre intuiția „departelui divin", ei sunt calea spre tronul dumnezeiesc, *metoda* oricărei teognoze. Angelologia, ca disciplină a treptelor existente între inteligența omului creat și adevărul Creatorului său, e o *metodologie*, poate chiar forma arhetipală a metodologiei. Ea stabilește *etapele* unui drum și recomandă ghidajul unor ființe intermediare, care controlează *pragurile* dintre etape. Lui Descartes nu-i rămâne decât să secularizeze „metoda" pe care angelologia o presupune, așezând scara lui Iacob pe orizontală; tema treptelor, a proximităților succesive, rămâne însă fundamentală: cel de-al treilea din cele patru principii pe care și le propune, ca regulă, Descartes sună astfel: „Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter *peu à peu, comme par degrés* (*s.m.*, A. P.), jusqu'à la connaissance des plus composés."[7] Cum vedem, Descartes

7. René Descartes, *Discours de la méthode*, în *Œuvres de Descartes* publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. VI,

încă vorbeşte de „urcuş" („monter peu à peu"). În realitate, cercetarea lui şi a ştiinţelor care îi sunt îndatorate e tot mai insistent legată de categoria – tipic carteziană – a „întinderii" (*étendue*). Angelologia *urcă* spre obiectul cunoaşterii sale. Descartes *avansează* spre el. Şi, în acest tenace *progres* mental, el nu mai are nevoie de îngeri. Simpli hibrizi, entităţi arbitrare alcătuite din elemente împrumutate lui Dumnezeu şi elemente împrumutate omului, îngerii trec, pentru Descartes şi pentru lumea modernă, în categoria *imaginarului.* Începe ofensiva dihotomiilor. Un lucru e sau real, sau ireal. Imaginarul e ireal. Prin urmare, îngerii nu există, iar Dumnezeu e din nou exilat în teritoriul nebulos, inabordabil, al maximei depărtări.

O soluţie la criza dihotomiilor: modulaţiile existentului

Într-adevăr, dacă lucrurile sunt *sau* reale, *sau* ireale, dacă o propoziţie *e sau* adevărată, *sau* falsă, dacă ne mişcăm doar între binoame (concret–abstract, cunoaştere senzorială–cunoaştere intelectuală, „Dumnezeu–cer–eternitate" pe de o parte, „om–pământ–perisabilitate" pe de alta), atunci îngerii nu există. Îngerii sunt, prin natura lor, un *al treilea termen,* termenul *mediu.* Iar când unul dintre ei a refuzat să-şi asume acest destin specific, când

---

Vrin, Paris, 1982, p. 18 („...a-mi conduce în ordine gândurile, începând cu obiectele cele mai simple şi mai uşor de cunoscut, pentru a mă ridica, puţin câte puţin, ca pe nişte trepte, până la cunoaşterea celor mai complexe" – trad. de Cr. Totoescu).

Lucifer a vrut să iasă din condiția intervalului pentru a se instala la limita lui superioară, în locul rezervat lui Dumnezeu, întregul univers angelic s-a fisurat. Când nu se mai percepe pe sine ca interval, ca punte între două depărtări, îngerul devine demon. Cu alte cuvinte, deriva luciferică prin excelență este *instinctul polarizant,* „demonia" binoamelor. Îngerii încep să se reanime abia când demonia aceasta se estompează, când intră în discuție „gradele" de adevăr cuprinse între adevărat și fals, „gradele" de realitate cuprinse între real și ireal, „gradele" diverse de consistență cuprinse între corporalitate și spiritualitate. Ne apropiem de teritoriul îngerilor ori de câte ori vorbim de *modulațiile existentului*: de posibil, de virtual, de existențe „intensive", de „supra-existențe", de existențe indirecte, implicite, onirice etc. Ne apropiem de teritoriul îngerilor când vorbim de logica polivalentă, de facultăți de cunoaștere distincte și de simțuri, și de intelect, de evenimente care nu țin nici de „mit", nici de „istorie", dar rămân totuși evenimente (experiențele vizionare, de pildă).

Îngerii, sufletul și alcătuirea tripartită a omului

Angelologia nu se poate adapta decât unui model ontologic și antropologic de tipul triadei. Ca disciplină a intervalului, ea se adresează „intervalului" din om, adică nivelului său *animic,* așezat între corp și spirit. Sufletul omenesc este un înger latent (vezi imaginea sufletului-pasăre în lumea antică). El se poate „activa" ca entitate angelică deplină, în măsura în care dezamorsează cealaltă

„latență" a sa: latența demonică. Trecerea de la angelicitate potențială la angelicitate reală e conținutul însuși al efortului ascetic, la capătul căruia călugărul se integrează în metabolismul vieții îngerești (*bios angelikós*) și devine, prin aceasta, *isánghelos*, asemenea îngerilor. Dar, în efortul său, sufletul nu e singur dinaintea propriilor sale determinări. El e asistat de „dublul său ceresc", de expresia perfectă a naturii sale, un fel de *alter ego* sublim, care îi slujește drept reper și colaborator. În consecință, viața noastră interioară e o *con-viețuire*, existența noastră sufletească e o *co-existență*, un neîncetat dialog între sufletul nostru pământesc și „perechea" sa angelică. Luată în serios, angelologia ar putea adăuga psihologiei „abisale", care valorifică mereu subterane, straturi nocturne și, uneori, impersonale ale organismului nostru psihic, *o fenomenologie a înălțimilor*, atentă la zona „luminoasă", auroralã, pronunțat personalizată a sufletului. Studiul „rădăcinilor" conștiinței s-ar completa, astfel, cu o evaluare a „nimbului" ei. O veritabilă „psihologie a înălțimilor" s-ar interesa nu numai de *ceea ce ne motivează*, ci și de *ceea ce ne inspiră*. A privi cu scepticism o asemenea perspectivă nu mi se pare o probă de raționalitate, în orice caz, nu înainte ca cercetătorul (sceptic sau nu) să fi parcurs măcar două–trei tratate de angelologie.

Pentru a ilustra relația subtilă a sufletului cu „tutorele" său suprasensibil, cu „Natura sa Perfectă", vom recurge la trei citate dintr-un text hermetic al ambianței gnostico-iraniene. E vorba de *Ghayat-al-Hakīm* („Scopul înțeleptului"), scris, probabil, în secolul al VIII-lea și cunoscut, în traducere latină, sub titlul *Picatrix* (deformare a

numelui lui Hippocrates). Textul reia mai multe pagini dintr-o lucrare pseudo-aristotelică, pretinzând a cuprinde sfaturile lui Aristotel către Alexandru cel Mare. Atragem atenția că, în citatele pe care le-am ales[8], „Natura Perfectă" e în strânsă relație cu Hermes-zeul înaripat, asimilat în unele scrieri gnostice cu Arhanghelul Michael.

Primul citat: „Înțeleptul Socrate pare să fi spus: Natura Perfectă e numită Soarele Filozofului, rădăcina sa, vlăstarul său. L-am întrebat pe Hermes: cum poți ajunge să cunoşti Înțelepciunea? Hermes a răspuns: prin Natura Perfectă. L-am întrebat: care e rădăcina Înțelepciunii? A răspuns: Natura Perfectă. L-am întrebat: care e cheia Înțelepciunii? A răspuns: Natura Perfectă. Atunci l-am întrebat: dar ce e Natura Perfectă? A răspuns: e Îngerul, entitatea cerească a filozofului, cea care îi însoțeşte steaua, care îl guvernează, îi deschide zăvoarele Înțelepciunii, îl învață lucrurile greu de învățat, îi arată – şi în somn, şi în stare de veghe – ce este drept şi care sunt cheile tuturor uşilor."

Relația sufletului cu „Natura Perfectă" devine o relație liturgică, alcătuind deci substanța unui cult. Iată – într-un al doilea citat – una din rugăciunile acestui cult, adresându-se ipostazelor îngereşti ale Naturii Perfecte: „Vă chem pe toți, o, Îngeri puternici, sublimi, netrupeşti, voi care sunteți Înțelepciunea Înțelepților, agerimea celor pătrunzători, ştiința ştiutorilor. Împliniți-mă, arătați-vă mie, apropiați-mă de rangul vostru, călăuziți-mă prin înțelepciunea voastră, apărați-mă prin puterea voastră.

8. *Apud* Henry Corbin, *L'Homme et son Ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Fayard, Paris, 1983, pp. 54–57.

Învățați-mă să înțeleg ceea ce nu înțeleg, să știu ce nu știu, să văd ceea ce nu văd. Îndepărtați de la mine ponoasele necunoașterii, uitarea și împietrirea inimii, așa încât să fiu asemenea vechilor Înțelepți, în inima cărora înțelepciunea, perspicacitatea, vigilența, discernământul și înțelegerea și-au făcut lăcaș. La fel și voi, așezați-vă în lăcașul inimii mele și nu vă mai despărțiți de mine niciodată."

Într-un al treilea fragment, invocația către Natura Perfectă e transferată asupra lui Hermes însuși, care îi preia atributele și prestigiul: „Ești atât de ascuns, încât nimeni nu-ți cunoaște, cu adevărat, natura și ești atât de subtil, încât nu poți fi definit prin nici o calitate particulară; căci ești masculin cu masculinitatea și ești feminin cu feminitatea; la lumina zilei împrumuți firea zilei și în umbra nopții împrumuți firea nopții; le întreci pe toate în chiar firea lor și te faci asemeni lor în modul lor de a fi..."

Capacitatea Naturii Perfecte, a Îngerului, de *a se plia* – în mod intim – pe structura specifică a partenerului său e misterul însuși al firii angelice. „Adaptarea" îngerului la sufletul terestru pe care îl însoțește merge până la identificare; destinul celor doi se confundă. E, de aceea, inevitabil ca, de îndată ce problematica sufletului pălește sau degenerează, problematica angelologiei să pălească de asemenea. Or, sufletul, cu tot cortegiul de facultăți intermediare pe care el le presupune (afectivitate, intuiție, imaginație etc.), apare, în *Weltanschauung*-ul Europei moderne, ca o instanță discreditată; el e fie uitat (până într-atât încât Carl Gustav Jung a putut declara că psihologia modernă e *„o psihologie fără psyché"*), fie asimilat unui sentimentalism vag, situat undeva între emotivitate

romantică şi derapaj halucinatoriu. Instinctul polarizant, obsesia simplificărilor binare au sfârşit prin a pune între paranteze existenţa sufletului. Această „resistematizare" a modelului antropologic tradiţional s-a petrecut în chiar teritoriul teologiei creştine *oficiale*, căpătând demnitate conciliară. Cum ştim, în perioada apostolică se vorbea despre *tripartiţia* omului. Părea de la sine înţeles – şi fiecare putea experimenta acest subînţeles printr-o minimă introspecţie – că suntem construiţi din trei elemente net diferenţiate: corp, suflet, spirit (sau voinţă, afect, inteligenţă). Epistolele pauline[9] încă păstrează, ca valabilă, această imagine trihotomică aflată, de altfel, într-o perfectă coerenţă cu gândirea trinitară a dogmaticii creştine. Creat „după chipul şi asemănarea" unui Dumnezeu treimic, omul nu putea fi, la rândul lui, decât treimic. Şi totuşi binomul a învins. În definitiv, e mai simplu să spui („claritatea didactică" e curent invocată pentru a eluda nuanţele), e deci mai simplu să spui că „reţeta" umană e binară: o parte vizibilă (corpul) şi o parte nevăzută (în care sufletul şi spiritul sunt contopite într-o unitate indistinctă), decât să întârzii în varianta trihotomică. O astfel de „simplificare" a fost proclamată ca „obligatorie" de al doilea Conciliu de la Constantinopol (869 A.D.). Începând cu această dată, omul e gândit – în perimetrul creştin cel puţin – ca un agregat de componente diametral opuse, între care nu mai există nici o funcţie echilibrantă. Şi tot astfel cum sufletul se resoarbe în spirit, lăsând gol intervalul în care se mişca îndeobşte,

9. *Cf.* 1 Tesaloniceni 5, 23.

îngerii par a se resorbi în omogenitatea divinului, lăsând nefolosită scara lui Iacob. Dinamica scării lui Iacob se ocultează dacă energia cognitivă a sufletului se stinge. Căci facultatea care mijloceşte, în mod normal, accesul nostru către ierarhiile cereşti este o facultate a sufletului: *imaginaţia*. Numele ei este însă expus – ca şi „sufletul" – unor vechi şi persistente confuzii semantice, pe care nu putem spera să le clarificăm acum. Ne vom mulţumi cu câteva, strict necesare, precizări.

C. Topografia lumilor îngereşti

Facultatea perceperii îngerilor: imaginatio vera

De la Platon la Sartre, dispunem de o foarte ramificată *analitică a imaginaţiei* care însă, în loc să consolideze contururile termenului, le-a relativizat. Imaginaţia a apărut când ca simplă „fantezie", opusă raţiunii şi bunului-simţ (Descartes), când ca o oarecare capacitate combinatorie, fără putere creatoare (Diderot), când, dimpotrivă, ca o veritabilă „regină a facultăţilor" (Baudelaire). S-a înţeles însă, încă de timpuriu, că există o formă degradată a imaginaţiei, imaginaţia care inventează formaţiuni arbitrare, „fantasmagorii", „capricii", şi o formă nobilă a imaginaţiei, imaginaţia producătoare de lumi consistente, cvasiautonome, imaginaţia care sesizează şi descrie *aspectul „imagine"* al realului, zona lui de virtualitate. Voltaire deosebea *l'imagination passive*, înţeleasă ca pură închipuire, de o *imagination active*, creatoare. E faimoasă

distincția lui Coleridge între înșelătoarea *fancy* și legitima *imagination*. În mediul bizantin, datorăm lui Grigorie Palama († 1359) o suită de reflecții plină de consecințe pentru estetica „imaginii". El opune unei imaginații de tip „omenesc", legată de conformitatea sufletului cu trupul (și deci determinată fiziologic), o specie a imaginației, pe care o numește „divină", eliberată de amprenta corporalității și orientată nu spre eludarea artificială a realului, ci spre *instaurarea* unor noi „trepte" ale lui. Jung regăsește „imaginația divină" în câteva tratate alchimice (vezi *Psychologie und Alchemie*) care o definesc drept „corp subtil al sufletului", *astrum in homine:* e vorba deci de o înzestrare „cerească" de aceeași natură cu înzestrarea creatoare a lui Dumnezeu și, ca atare, infinit mai „productivă" decât stricta fantezie omenească. La o asemenea înzestrare se referă, probabil, Borges când, în prefața „manualului" său de zoologie fantastică, admite că, oricât de spectaculoasă, imaginația „artistică" nu poate concura imaginația care se exprimă în formele realului însuși: animalele adevărate sunt mai numeroase și mai stranii decât cele ale ficțiunii. Neoplatonismul, fie în varianta lui renascentistă (cu ecouri care se percep până în secolul al XIX-lea, la romantici), fie în prelucrările lui islamice (la Avicenna sau la Ibn Arabī), ne oferă comentarii dintre cele mai subtile pe tema imaginației „divine" înțelese – după spusa lui Alexandre Koyré – drept un „intermediar magic între gândire și ființă", drept „întruchipare a gândirii în imagine și implantare a imaginii în ființă". E limpede că ne aflăm dincolo de accepțiunea comună a „fanteziei". Fantezia (*Die Phantasey*) – în termenii lui

Paracelsus – *ist nicht* Imaginatio, *sondern ein Eckstein der Narren* („nu e *Imaginatio*, ci piatra de hotar a smintiților"). Dimpotrivă, imaginația, *imaginatio vera*, e calea regală de acces către o rubrică a realului care nu e nici a particularului concret (lumea senzațiilor), nici a universalului logic (lumea ideilor), ci a unui universal metafizic, alcătuit din „imagini", adică din forme care, fără a fi „abstracte", sunt totuși necorporale. *Imaginatio vera* e „gândire în imagini", e capacitatea de *a vizualiza* realități trans-vizuale, de a încorpora spiritul. Când Giordano Bruno declară că „a înțelege e a «specula» cu imagini" (*Intelligere est phantasmata speculari*), el are în vedere, cu siguranță, tocmai o facultate de acest tip, indispensabilă pentru a intui *realitatea* spiritului, pentru a înțelege, de pildă, lumea simbolurilor, a epopeilor mistice, a literaturii hermetice în genere (Ciclul Graalului, Ciclul Nibelungilor, *Chemische Hochzeit* a lui J. Valentin Andreae, *Le Roman de la Rose*, textele lui Raymundus Lullus etc.). A sesiza *specificul* acestei forme a imaginației, diferența care o separă de fantezia comună, e a sesiza diferența dintre texte ca cele invocate adineauri și romanul obișnuit sau, în alt plan, diferența dintre alegorie și simbol. *A nu* deosebi între imaginația „omenească" și cea divină e a nu vedea între *Comedia umană* a lui Balzac și Biblie decât o diferență de grad. E ceea ce Henry Corbin numește undeva o variantă de „surditate hermeneutică", un fel de a nu avea „ureche" pentru o categorie de texte foarte riguros delimitată. Și pentru că l-am pomenit pe Corbin, trebuie să spunem că îi datorăm esențialul, în efortul pe care îl facem de a defini *imaginatio vera*. Pentru a clarifica lucrurile,

el a pus în circulație un concept – conceptul de „imaginal" (distinct de „imaginar"), decisiv, din punctul nostru de vedere, pentru înțelegerea oricărui discurs mistic. Nu e vorba de o pură invenție terminologică, ci de un decalc latin după o expresie arabă, care constituie cheia platonismului persan reprezentat, între secolele al XI-lea și al XVI-lea, de câțiva mari gânditori ca Sohrawardī sau Mollă Sadrā. Expresia arabă este *„ālam al-mithāl* (sau *ālam al-khayāl*), iar decalcul latin al lui Corbin este *mundus imaginalis.*

Locul îngerilor: mundus imaginalis.
Îngeri și oglinzi

Mundus imaginalis e lumea intermediară dintre lumea corpurilor (a existențelor materiale) și lumea Intelectului pur, a existențelor spirituale. E, prin urmare, *lumea sufletului,* o lume în care spiritul și corpul se întrepătrund, o lume de imagini, *imaginală,* dar la fel de puțin *imaginară* ca și lumile care o flanchează. În această lume au loc „viziunile", „revelațiile", teofaniile de tot soiul și resurecția postumă a sufletelor. În această lume, în care nu există spațiu și în care timpul e reversibil, Absolutul coboară atât cât este necesar pentru a se arăta creaturilor sale. E lumea în care spiritul capătă densitate și densitățile devin diafane. (Un alt platonician, de la Cambridge de data aceasta, Henry More, vorbea – în secolul al XVII-lea – despre *spissitudo spiritualis;* Oetinger, discipol, din secolul al XIX-lea, al lui Böhme și Swedenborg. invoca același univers intermediar prin termenul *Geistleiblichkeit,*

caro spiritualis, iar Swedenborg însuşi îşi recolta „informaţiile" dintr-o lume a „aparenţelor reale", *apparentiae reales.*) Aceasta este *lumea îngerilor.* Este ea o lume „obiectivă"?

1. Nu, dacă „obiectiv" înseamnă „localizabil". „Nu se poate spune *unde* se află această lume imaginală", precizează Corbin. „Cine *a văzut-o* nu o poate *arăta* altora. De aceea i se mai spune şi «teritoriul lui *non-unde*» (pers. *Nā-kojā-abad*), în sensul că nu te poţi orienta spre el referindu-te la coordonatele lumii geografice sau astronomice."

2. *Mundus imaginalis* nu e o lume „obiectivă" nici dacă „obiectivitatea" presupune „exterioritatea autonomă". *Mundus imaginalis* e la hotarul care desparte exterioritatea de interioritate. Pentru a se manifesta, ea are nevoie de aportul imaginaţiei *vera,* de „activarea" unei facultăţi lăuntrice anume constituite pentru perceperea ei. Fără intervenţia acestei facultăţi, lumea imaginală e o simplă existenţă virtuală, la fel ca universul extern pentru un orb.

Este, atunci, lumea îngerilor, lumea imaginală, o lume „subiectivă"?

1. Nu, dacă „subiectiv" înseamnă „închipuit", „imaginar", valabil doar în limitele unui delir solitar. *Imaginatio vera* nu e o *Einbildungskraft,* o specie a inventivităţii interioare; ea e mai curând o *Vorstellungskraft,* o capacitate de a transfera invizibilul în vizibil, de a *propune* spiritului imagini revelatoare. *Imaginatio vera* nu e o facultate *fără obiect,* o simplă surescitare a fanteziei individuale. Dimpotrivă, aşa cum simţurile fizice au un obiect (lumea sensibilă) şi aşa cum intelectul are un obiect (lumea ideilor), *imaginatio vera* îşi află *obiectul* în *mundus imaginalis.*

Mundus imaginalis, ca loc de apariție a formelor imaginale, are o certă consistență ontologică și se oferă, ca atare, unei modalități de cunoaștere specifice: *cunoașterea imaginativă,* cu instrumentul ei caracteristic: *percepția imaginală.*

2. Lumea îngerilor nu e „subiectivă" nici dacă „subiectiv" înseamnă strict „psihologic". *Mundus imaginalis* nu e un „accident" al vieții interioare, un fenomen psihic. „Viziunea" pe care o are un profet e, desigur, viziunea sa. Dar *toți* profeții se întâlnesc într-un *spațiu comun al viziunii* și, dacă vorbesc între ei, știu că vorbesc despre același lucru. Spațiul comun al viziunii e deci *nu* subiectiv, ci *inter-subiectiv* și, de fapt, *trans-subiectiv.* Iată același gând, în formularea unui cunoscut teolog german: „Dacă îngerii n-ar fi decât expresia codificată a unor procese inerente vieții noastre sufletești, atunci interesul nostru pentru ei n-ar fi decât un fel de a ne da în călușei în jurul eului propriu, un sport pe cât de iubit, pe atât de periculos. De fapt, ei nu sunt nici obiecte, nici concepte, nici fenomene psihice, ci o realitate de un fel special, care nu se lasă exprimată decât în imagini și nu se poate desemna decât într-un limbaj mitic-simbolic."[10]

Analogia vizuală cea mai la îndemână pentru *mundus imaginalis* este universul *oglinzii.* Ca și formele din oglindă, formele imaginale sunt un insolit amestec de

---

10. *Cf.* D. Dr. Wilhelm Stählin, „Der Engel in unseren Tagen", în *Begegnung mit Engeln,* Otto Wilhelm Barth Verlag GMBH, München, Planegg, 1956, pp. 69–92.

evidență și inefabil. Oglinda recepționează și reflectă, fără a încorpora. Ceea ce vedem în spațiul ei nu face parte din substanța ei, dar nu s-ar putea vedea fără translucidității acestei substanțe. Imaginea din oglindă e în alt spațiu decât noi, dar nu intră în mișcare decât prelungind mișcarea noastră: se apropie de noi când ne apropiem de ea și încetează să mai existe dacă încetăm să o mai privim. Totul e suspendat *în apropierea de neatins* a purei vizualități. Cel care se contemplă în oglindă – spune Ibn Arabī – știe că ceea ce vede nu e tocmai imaginea sa, dar nu poate nega că e totuși imaginea sa. El știe, de asemenea, că imaginea nu *e în* oglindă, nici *între* oglindă și el. Ce vede el atunci? Ce este acest pozitiv-negativ, existent-inexistent, știut-neștiut din oglindă? E un „paradox simbolic" – conchide Ibn Arabī – prin care ni se sugerează în ce direcție trebuie să căutăm sensul oricărei teofanii. Relația dintre optică, katoptrică și angelologie e identificabilă atât în spațiul european, cât și în cel oriental, ori de câte ori e vorba de mistica luminii, de problema manifestărilor divine și de ierarhia lumilor necorporale. Lumea îngerilor – *mundus imaginalis* – *stă* ca o oglindă între lumea lui Dumnezeu și lumea oamenilor, aducându-le pe amândouă într-o nesperată contiguitate. Lumea îngerilor aduce în același plan „văzutele și nevăzutele" (*visibilia et invisibilia*), distanțele ireconciliabile, dihotomiile.

În loc de concluzie:
îngerii şi măgăriţa lui Balaam

Ca „teorie a proximităţii", angelologia poate deschide un domeniu de investigaţie cât se poate de fertil pentru lumea de azi, o lume care nu şi-a găsit încă amplasamentul optim în intervalul dintre extreme. Evident, o anumită utilizare a raţiunii şi a bunului-simţ poate decide că a vorbi, azi, despre îngeri e o extravaganţă, o încercare de a reînvia legende. Şi e un fapt că, pentru omul modern, îngerul e rareori mai mult decât prilejul unui surâs. „În viaţa modernă, spune un teolog contemporan (Johannes Wagner), îngerul apare – chiar şi atunci când existenţa lui nu e contestată, ca o fiinţă aflată în retragere; el seamănă, ca să recurgem la o metaforă, cu locuitorul străvechi al unui ţinut – cu indianul Americii de Nord, de pildă, care, alungat de pe proprietăţile sale, nu mai are nici o putere şi trăieşte în rezervaţii. Sigur, e încă viu, se poate vorbi cu el, se pot povesti multe despre ce a însemnat el cândva, dar, în realitate, el nu mai e pentru conştiinţa contemporană decât o fabulă."[11] Cum s-a ajuns aici? Ce ne lipseşte pentru a regăsi – dincolo de prejudecăţi – interesul pentru *mundus imaginalis*? Dar poate că nu ne lipseşte ceva, ci *ne prisoseşte* ceva. Nu mai dispunem de simplitatea Venerabilului Beda care, când întârzia la Vigilae, îşi închipuia că îngerii privesc, nemulţumiţi, prin

11. Johannes Wagner, „Der Engel im Leben des modernen Menschen", în *Die Engel in der Welt von heute*, Gesammelte Aufsätze hrsg. von P. Theodor Bogler, O.S.B., Verlag Ars Liturgica, Maria Laach, 1957, p. 11.

biserică şi se întreabă: *ubi est Beda?* Suntem mai rezonabili şi mai maturi. Rezonabil şi matur e – într-un pasaj vechitestamentar (Numeri, 22) – şi Balaam, cel care, la rugămintea moabiţilor şi împotriva cuvântului lui Dumnezeu, e gata să treacă de partea duşmanilor poporului lui Israel. El îşi înşeuează măgăriţa şi porneşte la drum. Pentru a-l opri, Dumnezeu trimite în trei rânduri în întâmpinarea lui un înger. În trei rânduri, măgăriţa lui Balaam vede îngerul şi se opreşte, în vreme ce Balaam nu-l vede şi îşi bate, contrariat, măgăriţa îndărătnică. Rezonabil şi matur e şi Descartes, când nu mai acceptă angelologia decât ca pe expresia unui scuzabil conformism religios. Ceea ce nu l-a împiedicat pe Leibniz să-şi scrie monadologia pornind de la cartea despre îngeri din *Summa* lui Toma d'Aquino. Poţi fi, desigur, de partea lui Descartes. Dar încercarea noastră se justifică prin aceea că, din punctul nostru de vedere, e preferabil să fii de partea lui Leibniz, a Venerabilului Beda şi a măgăriţei lui Balaam.

2. Tabloul ierarhiilor cereşti

(în ordine descrescătoare,
după Dionisie Areopagitul)

I. SERAFIMI

gr. Σεραφίμ, lat. *Seraphim*, germ. *Seraphim*, fr. *Séraphins*, engl. *Seraphim*

Locuri[1]: Isaia 6, 2–7 (dar sunt citate ca referinţe indirecte) şi Numeri 21, 6; Deut. 8, 15; Ps. 104, 4; Isaia 14, 29; 30, 6.

II. HERUVIMI

gr. Χερουβίμ, lat. *Cherubim*, germ. *Cherubim*, fr. *Chérubins*, engl. *Cherubim*

---

1. Trimiterile la locuri nu sunt exhaustive, ci orientative. N-am indicat terminologia ebraică a ierarhiilor, pentru că echivalenţele nu sunt întotdeauna uşor de stabilit. Există *Seraphim* (pl. de la *Saraf*) şi *Kheruvim* (pl. de la *Keruv*). Heruvimii sunt însă asimilaţi, uneori, şi „fiarelor cereşti" (*Hayyoth*). Pentru Tronuri, există echivalenţele posibile *Ofannim*, *Galgallin*, *Erelim* sau *Kisaoth*. Pentru Domnii avem *Hamshalim* (sau *Hashmallim*), pentru Puteri – *Tarshishim*, dar şi *Malakim*, iar pentru Stăpânii – *Elohim*, sau *Ishim*. Începătoriile s-ar putea echivala cu *Sarim*, îngerii propriu-zişi fiind *Malakim*. *Cf.* Gustav Davidson, *A Dictionary of Angels, including the fallen angels*, The Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1967. Mulţumim, pentru câteva sugestii, dnei Madeea Sâsână Axinciuc.

Locuri: Gen. 3, 24; Exodul 25, 18; 2 Sam. 6, 2; 22, 11; Ps. 18, 10; 80, 1; 99, 1; Isaia 37, 16; Ezechiel, 10.

III. SCAUNE (Tronuri)

gr. *Θρόνοι*, lat. *Troni*, germ. *Throne*, fr. *Trônes*, engl. *Thrones*

Locuri: Coloseni 1, 16.

IV. DOMNII (Dregătorii)

gr. *Κυριότητες*, lat. *Dominationes*, germ. *Herrschaften*, fr. *Seigneuries* (*Dominations*), engl. *Dominions* (*Lords*)

Locuri: Efeseni 1, 21; Coloseni 1, 16.

V. PUTERI

gr. *Δυνάμεις*, lat. *Virtutes*, germ. *Mächte* (*Tugenden*), fr. *Puissances-Vertus*, engl. *Virtues*

Locuri: Romani 8, 38; Efeseni 1, 21.

VI. STĂPÂNII (Stăpâniri)

gr. *Εξουσίαι*, lat. *Potestates*, germ. *Gewalten* (*Obrigkeiten*), fr. *Puissances-Authorités*, engl. *Powers* (*Authorities*)

Locuri: Efeseni 1, 21; Coloseni 1, 16; 2, 10.

VII. ÎNCEPĂTORII (Căpetenii)

gr. *Ἀρχαί*, lat. *Principatus*, germ. *Fürstentümer*, fr. *Principautés* (*Archontes*), engl. *Principalities*

Locuri: Romani 8, 38; Efeseni 1, 21; Coloseni 1, 16; 2, 10.

VIII. ARHANGHELI

gr. *Ἀρχάγγελοι*, lat. *Archangeli*, germ. *Erzengel*, fr. *Archanges*, engl. *Archangels*

Locuri: 1 Tesaloniceni, 4, 16; Iuda, 9.

IX. ÎNGERI

gr. Ἄγγελοι, lat. *Angeli*, germ. *Engel*, fr. *Anges*, engl. *Angels*

Locuri: Frecvența termenului, mai ales în ambianța neotestamentară, ne dispensează de trimiteri specifice (*cf.* prezența îngerilor în episoadele-cheie ale vieții lui Iisus, de la naștere până la înălțare).

Notă

Schema lui Dionisie e preluată și de Toma d'Aquino. Foarte aproape de modelul dionisian e și schema lui Grigorie cel Mare, cu deosebirea că apare o rocadă între pozițiile V și VII (Începătoriile lui Dionisie stau, la Grigorie, pe locul Puterilor și invers). Scheme diferite mai apar la Sf. Ambrosie, Sf. Ieronim (cu doar șapte trepte), Isidor de Sevilla, Ioan Damaschinul (rocadă între pozițiile V și VI) etc.

Cuprins

Cuvânt înainte 7

I. Introducere în angelologie

1. Farmecul lumilor intermediare 15
   Dihotomiile, principiul identității
   și tema intervalului 15
   Lumile intermediare
   de la Platon la Walter Benjamin 21
   Îngerii deasupra omului
   și omul deasupra îngerilor 30
   Deducția speculativă a existenței îngerilor
   la Toma d'Aquino. „Corpul" îngerilor 37

2. Îngerii și imaginalul 48
   Tribulațiile „existentului" 48
   Imaginalul și oglinzile 55
   Corpuri spirituale 63
   Nicăieri, peste tot, „înăuntru", „în afară" 67
   Imaginația divină 73

3. Îngerul de lângă om: păzitorul ceresc 78
   Surse creștine și necreștine 79
   Întrebările teologilor 84
   Îngerul păzitor și omul precar.
   Modelul-călăuză. Bunătatea neîndurătoare 91
   Teze pentru o fenomenologie
   a protecției (îngerești) 100
   Moduri ale protecției. Terminologie 108

4. Omul de lângă înger: călugărul 121
Cerul, chilia şi îngerii 121
Călugări, aripi, păsări 133
Pustiul şi muntele 138
Monachus quasi monoculus 146
Veghe şi rugăciune 150

5. Îngerii, muzica lumii şi naţiunile 155
Cognitio matutina şi *musica coelestis* 157
Îngerii naţiunilor şi erezia naţionalistă 162
Hristos ca principiu supra-naţional.
Pax messianica 165

II. Experienţe, tatonări, lecturi
„Lumea spirituală" 171
Îngerul şi clipa 177
Tăcerea îngerilor 178
Lumea în oglindă 181
Îngerii şi gândirea simbolică 184
Iubirea îngerească 187
Îngeri şi zile 193
Îngeri şi litere 199
Căderea îngerilor şi răul omenesc 202
Martirajul îngerului păzitor 211
Aroma lumii 214
Intelectul ca înger 215
„Omul universal" 223
Lupta lui Iacob cu îngerul 228

III. Addenda
1. Îngerii. Elemente pentru o teorie a proximităţii 247
A. Diversiunea „departelui" 247
B. Soluţiile angelologiei 250
C. Topografia lumilor îngereşti 265

2. Tabloul ierarhiilor cereşti 275

20 DE ANI
ÎN 20 DE CĂRȚI

VIRGIL IERUNCA Fenomenul Piteşti | EMIL CIORAN Îndreptar pătimaş | MONICA LOVINESCU Diagonale | CONSTANTIN NOICA Rugați-vă pentru fratele Alexandru | EUGÈNE IONESCO Cântăreața cheală. Lecția. Scaunele. Regele moare | ANA BLANDIANA Spaima de literatură | MIRCEA ELIADE Jurnalul portughez | Povestea ELISABETEI RIZEA din Nucşoara | PETRU CREȚIA Oglinzile | ALEXANDRU DRAGOMIR Crase banalități metafizice | ANDREI PLEŞU Despre îngeri | IOANA PÂRVULESCU În intimitatea secolului 19 | NEAGU DJUVARA O scurtă istorie a românilor povestită celor tineri | ANIȚA NANDRIŞ-CUDLA 20 de ani în Siberia | LUCIAN BOIA Istorie şi mit în conştiința românească | MIRCEA CĂRTĂRESCU Travesti | HORIA-ROMAN PATAPIEVICI Zbor în bătaia săgeții | ANORÉ SCRIMA Timpul rugului aprins | RADU PARASCHIVESCU Cu inima smulsă din piept | GABRIEL LIICEANU Despre limită